




VE RI
TAS

E C Stedman

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME XXII

BOUDDHISME



BOUDDHISME

PAR

L. DE MILLOUÉ

CONSERVATEUR DU MUSÉE GUIMET



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE 28,

1907

PRÉFACE

Cet exposé succinct de la doctrine et de l'histoire du Bouddhisme peut être considéré comme une seconde édition du petit volume que j'ai publié en 1893, sous le titre de « Le Bouddhisme dans le Monde », mais une édition revue et profondément modifiée dans sa forme, afin de lui donner plus de clarté. Ainsi, il m'a paru utile de présenter un historique succinct du Bouddhisme, avant d'aborder l'histoire de son fondateur et de ses dogmes. J'ai cru bien faire également de l'alléger de trop nombreuses citations de textes susceptibles de fatiguer l'attention du lecteur en m'attachant à ne donner que les passages nécessaires à la compréhension

du sujet. J'espère avoir réussi à donner une idée précise et claire de cette grande religion, si digne de notre attention et de notre admiration, et je souhaite que ce petit livre soit aussi favorablement accueilli que son prédécesseur.

L. de MILLOUÉ.

Paris, le 15 février 1907.

I

QU'EST-CE-QUE LE BOUDDHISME

De toutes les grandes religions qui règnent actuellement dans le monde, il n'en est guère qui aient suscité autant d'intérêt et de controverses, donné lieu, depuis un siècle, à plus d'études préjudicielles ou impartiales, beaucoup sérieusement approfondies, que le Bouddhisme, et malgré tout il y en a peu qui soient moins connues, sur le compte desquelles il se soit répandu plus d'idées fausses à son profit ou à son détriment. Les uns se sont passionnés pour la pureté de sa morale, pour l'élévation de sa doctrine philosophique, qui semble parfois avoir devancé nombre de découvertes scientifiques modernes, pour l'ampleur de son dogme de l'amour universel du prochain et pour sa lutte contre l'égoïsme. D'autres lui reprochent sa quasi négation de l'immortalité de l'âme en contradiction avec la théorie de la rémunération des actes par la transmigration ou métempsycose,

ses tendances monacales, son pessimisme, son athéisme, et vont même jusqu'à lui refuser le droit au titre de *Religion*, sous prétexte qu'il lui manque l'élément primordial de toute religion, un Dieu éternel, créateur et directeur de l'univers. Même en faisant la part de ces critiques, exagérées ainsi que les admirations trop enthousiastes, comme on le verra par la suite, il est difficile de refuser le nom de religion à cette croyance qui, née dans l'Inde à une époque où les religions du monde entier étaient particularistes et rigoureusement fermées, a su prendre dès son début un caractère d'universalisme, se faire propagandiste et conquérir à sa foi en moins de dix siècles la plus grande partie de l'Asie Orientale, où elle compte actuellement près de cinq cent millions de fidèles.

Une erreur généralement répandue et contre laquelle il importe de s'élever, est celle qui consiste à croire que le Bouddhisme a été inventé de toutes pièces par un fondateur nommé le Bouddha Gautama ou Çâkya-mouni, personnage sur l'existence historique duquel nous aurons à revenir plus tard. Une religion ne naît pas spontanément : elle se développe et se modifie lentement et constamment selon les conditions nouvelles que produisent les progrès de civilisation

matérielle et spirituelle du peuple qui l'a adoptée; et si elle sort d'une autre religion existante, quels que soient d'ailleurs le talent et l'autorité de son fondateur ou promoteur nécessaire, elle ne peut se manifester et se répandre que si les idées nouvelles qu'elle proclame sont déjà en germe dans l'esprit public. Le Bouddhisme est un exemple frappant de ce fait.

Le Bouddha n'a rien inventé. Tout dans sa doctrine, y compris la théorie de la transmigration et les dogmes de charité et d'amour universel, existait déjà dans les antiques Oupanichads [1], les spéculations des philosophes antérieurs, et les règles de conduite des ascètes, dont de nombreuses sectes florissaient dans l'Inde dès avant son époque; ce qu'il y a d'original, c'est l'importance qu'il donne à certaines prescriptions, les conséquences qu'il en tire et la manière dont il les expose.

On propose souvent des causes multiples à l'éclosion du Bouddhisme, notamment la tyrannie du système des Castes, l'avidité, les exigences et l'insolence des brâhmanes; ce serait donc une réaction à la fois politique et religieuse

1. *Upaniṣad.* Traités sur le sens ésotérique et mystique des Védas, point de départ de la philosophie indienne.

contre des abus et un despotisme intolérables. Il ne paraît pas qu'il en soit ainsi ; c'est plutôt dans l'ordre des idées générales qu'il faut chercher sa raison d'être, car nulle part le Bouddha ne condamne explicitement les castes, ni ne s'élève contre l'autorité des brâhmanes à la science et à la vertu desquels il se plaît à rendre hommage lorsque les circonstances l'y amènent.

Un des traits caractéristiques de l'esprit indien, surtout dans les hautes classes, c'est son pessimisme, sa conception des misères de l'existence, sa crainte de la perpétuité des renaissances et la hantise de parvenir à y échapper. Aussi trouver les moyens les plus efficaces et les plus prompts d'atteindre à la délivrance des transmigrations est-il le principal, l'unique but de toutes les philosophies, intimement unies dans l'Inde avec la religion ; telle est également la félicité suprême que les ermites et les ascètes de tous ordres se proposent d'atteindre par leurs pénitences, leurs mortifications et leurs méditations.

Tel est aussi le but que vise le Bouddha. A aucun moment de sa carrière il n'émet la prétention de fonder une religion différente de celle qui existe depuis l'origine de la société indienne; il enseigne seulement une doctrine philosophique

plus efficace que les autres, la seule efficace selon lui, pour parvenir à la délivrance. Cette doctrine il ne l'a pas inventée; elle a été enseignée dans les âges passés par d'autres Bouddhas ses prédécesseurs, particulièrement par les quatre derniers Dipânkara, Krakoutchanda, Kanakamouni, Kâçyapa; elle ne lui a pas été révélée d'une manière surnaturelle, mais il l'a découverte, retrouvée, par sa méditation, grâce aux mérites des actes de foi, de charité et d'amour des êtres qu'il a accumulés au cours de ses cinq cent cinquante existences précédentes. Partant de ce principe universellement admis, que la souffrance est inséparable de l'existence, et que les renaissances sans fin ont pour causes les existences antérieures, principe qu'il a expérimenté personnellement, il trouve que le seul moyen de supprimer la douleur et les renaissances est la suppression de l'existence. Or la cause première de la naissance d'un être est l'ignorance ou l'illusion trompeuse qui fait croire à la réalité des choses matérielles et animées de l'univers; donc en supprimant l'ignorance on supprimera les naissances nouvelles et cette suppression de l'ignorance s'effectue par la moralité et la science spéciale qui démontre l'inanité et l'irréalité de tous les objets du monde

extérieur composés d'éléments qui s'agrègent et se désagrègent sans cesse; l'absolu seul est vrai **qui n'est pas soumis au changement.**

Mais cette science est difficile. Pour être acquise elle exige une méditation que rien ne trouble et une moralité parfaite incompatibles avec les distractions, les soucis et les tentations du monde. L'homme qui ambitionne la délivrance, c'est-à-dire le Nirvâna, devra donc renoncer au monde, abandonner famille, amis, richesses et vivre sans autre asile que les racines des arbres, se nourrissant d'aumônes, écoutant les leçons du maître, les méditant, s'efforçant de dégager son âme de tous liens terrestres, et de s'élever aux états successifs de Srotâpanni, Çakridâgâmin, Anâgâmin et Arhat, ou saint parfait, mûr pour le Nirvana. Ainsi fut fondé l'ordre des Bhikchous « Mendiants » dont les membres devinrent bientôt trop nombreux pour pouvoir continuer à suivre le Bouddha dans ses pérégrinations et durent être répartis dans des monastères (*vihâras* ou *aramas*), (construits pour la confrérie par des princes et de riches fidèles laïques), sous la direction des plus capables des disciples du Bouddha désignés sous le nom de Sthavîras « anciens ». Bientôt aussi fut fondé l'ordre des Bhikchounîs ou religieuses. Quant aux fidèles

laïques, tant nombreux qu'ils fussent, leur rôle est peu saillant : on ne leur demandait, à ce qu'il semble, que de faire acte de foi au Bouddha et de nourrir la communauté par leurs dons et leurs aumônes.

Tant qu'il vécut, les disciples du Bouddha ne furent astreints à aucun culte ni à aucune prière, les dieux n'étant considérés que comme des êtres supérieurs aux hommes, à la vérité, mais sujets comme eux à la mort, destinés à renaître sur la terre parmi les hommes, et incapables de les aider à parvenir au salut. Mais après sa mort les choses changèrent bientôt. Le Maître mort est promptement divinisé, placé au dessus des autres dieux ; un culte de vénération d'abord, puis de prières, est institué en son honneur et le Bouddhisme devient une véritable religion qui ne se contente plus du seul Bouddha primitif mais en invente des milliers d'autres, les uns éternels, les autres ayant vécu dans le passé ou devant vivre dans l'avenir, des Bodhisattvas ou aspirants à la dignité de Bouddha qui interviennent activement dans les affaires du monde, et reçoit sur ses autels non seulement tous les dieux de l'Inde brâhmanique, mais encore les principales divinités des peuples où il se propage. C'est sous cette forme, aidé du prestige d'un culte

pompeux propre à séduire les yeux et à frapper fortement les esprits que le Bouddhisme pénètre en Chine, au Tibet et au Japon, tandis que Ceylan, la Birmanie, le Siam et le Cambodge restaient fidèles à un culte plus modeste et plus froid, mais probablement aussi plus conforme à celui des temps primitifs.

Telles sont, rapidement esquissées les grandes lignes de cette religion, encore si florissante aujourd'hui, dont nous allons maintenant examiner en détail les doctrines, les institutions et les modifications qu'elles ont subi au cours des deux mille quatre cents années écoulées depuis son apparition sur la terre de l'Inde.

II

LES SOURCES. — LE TRIPITAKA. LES CONCILES. — PREMIERS SCHISMES : HINAYÂNA ET MAHÂYÂNA

Avant d'entreprendre l'histoire du Bouddhisme, il est indispensable de connaître les sources indigènes auxquelles on devra puiser et de se rendre compte du degré de confiance qu'on peut leur accorder. Ces sources, d'une extrême abondance se composent de deux parties distinctes : l'ancien canon bouddhique, tenu pour renfermer exactement les enseignements et les propres paroles du Maître ; les commentaires de ce canon par diverses autorités, les récits édifiants de la vie du Bouddha et des saints, les traités de métaphysique et de diverses autres sciences telles que la grammaire, la médecine, l'astrologie, la magie, etc., rattachées au canon bouddhique pour les mêmes raisons que les Védângas à celui

du Brâhmanisme, ouvrages composés à des époques plus récentes. Le canon proprement dit se présente en deux rédactions : l'une en pâli, organe de l'école méridionale (Hinayàna), l'autre en sanscrit, langue de l'école septentrionale (Mahâyâna). Les ouvrages de la seconde série sont écrits soit en pâli, soit en sanscrit selon qu'ils appartiennent à l'une ou à l'autre de ces écoles [1]. L'authenticité du canon primitif, ou du moins la fidélité avec laquelle il reproduit une tradition anciennement admise, a pour garant son identité à peu près complète dans les deux versions pâlie et sanscrite, et aussi le fait que les sectes dissidentes n'osent en rejeter aucune partie, mais se bornent à interpréter à leur manière les points en désaccord avec leur doctrine particulière.

Ce canon, nommé *Tripitaka* « Trois corbeilles » (en raison, dit-on, de ce qu'autrefois on déposait dans des corbeilles les feuilles de palmier sur lesquelles on avait écrit), se compose, comme son nom l'indique, de trois parties distinctes, appelées *Soutra* [2], *Vinaya* et *Abhi-*

1. La presque totalité de ces livres a été traduite, entre le IIe et le XIIe siècle de notre ère, en Chinois, en Tibétain, en Mongol et en Japonais.

2. *Sûtra.*

dharma. Les soutras rapportent les discours, prédications et sentences morales du Bouddha, présentés dans le cadre des circonstances qui les ont provoqués. Le Vinaya expose les règles de discipline imposées aux religieux. L'Abhidharma enseigne la science sublime indispensable pour parvenir à la délivrance et à la béatitude du Nirvâna. Chacun d'eux renferme respectivement les enseignements propres à guider le fidèle dans l'un des « Trois Chemins » (*Triyâna*), bas, moyen et supérieur, appropriés aux degrés d'intelligence des hommes, et leur ensemble constitue, en réalité, la « Voie unique » (*Buddhayâna*) par laquelle le Bouddha conduit tous les êtres à la félicité éternelle.

A côté de ces ouvrages, on attribue également une autorité canonique aux *Djàtakas* [1], recueil de légendes relatives aux cinq cent cinquante existences antérieures du Bouddha, dont certains épisodes représentés dans les sculptures du stoupa [2] de Bharhut (2e siècle avant notre ère) attestent la grande antiquité.

Ces recueils constituent la partie du canon commune, à quelques détails près, aux deux écoles du Sud et du Nord. Plus riche que sa rivale,

1. *Jātaka*.
2. *Stûpa* « tumulus ».

l'école du Nord possède en plus une nombreuse littérature, appartenant aux genres Soutra et Abhidharma, tenue pour renfermer également la parole même du Bouddha, parmi laquelle les ouvrages les plus importants et par conséquent les plus fréquemment cités sont la *Prajñâ-paramitâ* « Parfaite sagesse », le *Saddharma-pundarîka* « Lotus de la Bonne Loi », le *Karunâ-pundarîka* « Lotus de la Miséricorde », le *Lalita Vistara* « Développement des Jeux », etc.

Il est à remarquer que dans toute cette copieuse littérature canonique on ne rencontre point de biographie du Bouddha, dont la naissance et les faits et gestes ne sont rapportés qu'accidentellement et fragmentairement à l'état d'épisodes amenés par quelqu'un de ses discours. Il faut arriver jusqu'au Lalita Vistara, ouvrage sanscrit relativement moderne, qu'on ne peut guère faire remonter plus loin que le Ier siècle avant l'ère chrétienne, pour trouver une histoire légendaire du Grand Sage s'arrêtant d'ailleurs à sa première prédication.

CONCILES. — Si nous en croyons la tradition de l'une et de l'autre écoles bouddhiques, non seulement le canon, c'est-à-dire le Tripitaka complet, serait la parole authentique du Bouddha,

mais il aurait été codifié et arrêté dans la forme où il se présente actuellement aussitôt après la mort du Maître et même fixé par l'écriture dès cette époque. Cette rédaction, œuvre du concile de Râdjagrihâ [1], aurait été revisée et contrôlée aux deux autres conciles de Vaiçâlî et de Pâtalipoutra. Cette assertion, quoiqu'elle soit appuyée par les relations des conciles, ne peut être tenue pour exacte; car s'il est naturel qu'après la mort de leur Maître les membres de l'Eglise bouddhique aient senti la nécessité de s'entendre, sur l'enseignement de la doctrine et les faits à rapporter de la vie du Bouddha, l'étude même des recueils canoniques impose la certitude presque absolue que seuls le Vinaya et les Soutras existaient à cette époque et que l'Abhidharma n'a été composé que beaucoup plus tard; ce qu'il en existait devait très probablement être contenu dans les Soutras. Il est certain aussi que de nombreuses prescriptions du Vinaya y ont été introduites à des époques postérieures à mesure que le besoin s'en est fait sentir. Un autre point plus que douteux est la rédaction *écrite* du canon dès le premier ou même le second concile. Ce fait ressort péremptoirement des termes mêmes de la

1. *Râjagrhâ.*

relation des deux premiers synodes, telle qu'elle est donnée à la fin du Tchoullavagga [1].

Concile de Râdjagrihâ. Le Tchoullavagga rapporte qu'après la mort du Bouddha, tandis que la plupart de ses disciples étaient plongés dans la douleur, certains d'entre eux, esprits forts et indisciplinés, montrèrent une satisfaction indécente, se réjouissant d'être débarrassés d'un maître sévère et de pouvoir enfin vivre librement à leur guise. Ces symptômes d'indépendance, qui l'inquiétaient au sujet de l'avenir de la foi et de la communauté, déterminèrent le Sthavîra [2] Mahâ-Kâçyapa à convoquer les cinq cents disciples du Bouddha parvenus à l'état d'*Arhat* [3] à une assemblée plénière (*sanghîti,* littéralement « chœur ») afin de *chanter* (réciter) les paroles du Maître, pour se les bien graver dans la mémoire et de s'entendre sur les choses qui devaient être enseignées et la manière de les exposer.

Le Concile se réunit quarante jours après la mort du Bouddha (une autre tradition dit huit mois) dans le monastère souterrain de Vélou-

1. *Cullavagga* (Sacred Books of the East, t. XX).
2. « Ancien », préposé à la direction d'un monastère et à l'instruction d'un groupe de religieux.
3. Saint parfait.

vana, proche de Radjagrihâ, où tout avait été disposé par les soins du roi de Magadha, Adjâtaçatrou, fils de Bimbisara et, comme son père, ami personnel du Bouddha.

Ici se place un épisode curieux. Ananda, le disciple préféré du Bouddha qu'il n'avait jamais quitté un instant et l'une des lumières de la Confrérie, fut exclu de la réunion sous le prétexte qu'il n'avait pas encore complètement maîtrisé ses passions. On lui reprochait toute une série de péchés, entre autres d'avoir marché par mégarde sur le manteau du Maître, de lui avoir une fois présenté à boire de l'eau trouble, de s'être laissé attendrir par les supplications de Mahâ-Pradjâpatî-Gautamî et d'avoir arraché au Bouddha l'autorisation d'instituer pour les femmes l'ordre des religieuses Bhikchounîs, enfin d'avoir négligé de supplier le Seigneur de prolonger pendant tout un kalpa son séjour sur la terre. Contrit et désolé, le malheureux Ananda passa quinze jours en méditation sur l'acquisition de l'état d'Arhat; enfin la veille de l'ouverture du concile, vaincu par la fatigue il s'endormit; mais à peine sa tête avait-elle touché l'oreiller qu'il était devenu Arhat, c'est-à-dire avait rompu tous liens d'attachement au monde, et il en donna la preuve à ses confrères en pénétrant par le trou

de la serrure dans la salle où ils étaient assemblés.

Mahâ-Kâçyapa, qui présidait le Concile, chargea l'Arhat Oupali de rapporter les règles de discipline qui constituent le Vinaya, en précisant pour chacune dans quelles circonstances, dans quel lieu, à quelle occasion, à propos de quelle personne elles avaient été promulguées. Dans les mêmes conditions Ananda, qui ainsi que nous l'avons dit n'avait jamais quitté le Bouddha, reçut la mission de réciter les discours, sermons et instructions compris sous la désignation de Soutra. Enfin Kâçyapa lui-même exposa en détail les enseignements philosophiques de l'Abhidharma. Ainsi, d'après le Tchoullavagga, furent recueillis, classés et arrêtés comme étant la parole même du Bouddha les trois séries qui constituent le Tripitaka. Il est à remarquer que dans cette relation il n'est pas une seule fois fait allusion à une rédaction écrite; c'est à la mémoire des Arhats et de leurs disciples qu'est confié le canon.

Concile de Vaiçâlî. — Cent dix ans plus tard, des dissensions se produisirent dans la communauté. Un groupe nombreux (ils étaient, dit-on, 12,000) de moines de Vaiçalî, que l'on désigne sous le nom de *Vridjîs*, s'étaient laissés aller à un grave relâchement de discipline, et procla-

maient comme licites dix « Indulgences » ou adoucissements à la sévérité de la règle monastique, savoir : l'autorisation de conserver du sel pour assaisonner la nourriture mendiée; l'autorisation de prendre son repas après midi à condition que l'ombre ne soit pas plus longue que deux pouces; l'autorisation, après avoir mangé, d'aller encore mendier dans un autre village que celui qu'on a parcouru le matin; l'autorisation pour les couvents d'un même district de célébrer séparément la cérémonie hebdomadaire de l'Ouposatha [1]; la permission pour un chapitre qui n'est pas en nombre légal [2] d'accomplir un acte engageant l'Église; l'autorisation d'agir suivant la routine ou à l'exemple d'un supérieur même contrairement à la règle; l'autorisation de boire du lait entre les repas; l'autorisation de boire du vin doux de palmier non fermenté; l'autorisation d'employer comme literie des nattes d'une épaisseur, d'une dimension ou d'une façon interdite; la permission de recevoir en aumônes de l'argent et de l'or [3].

1. *Uposatha*, cérémonie au cours de laquelle se fait la confession publique.

2. Il faut, dans ce cas, au moins dix moines pour constituer un Sangha.

3. H. Kern : *Hist. du Bouddhisme indien*, t. II.

Ces graves transgressions aux règles de la discipline monacale (il est probable, bien qu'il n'en soit pas fait mention, qu'on avait également à reprocher aux Vridjis des erreurs doctrinales plus sérieuses) furent constatées accidentellement par le Sthavîra Yaças, moine très âgé qui avait jadis connu le Bouddha, lequel passant à Vaiçâlî fut profondément scandalisé de voir les Vridjis solliciter des aumônes en numéraire et lui en offrir une part. Mis au courant des erreurs des Vridjis, il s'empressa d'en informer quelques autres grands dignitaires de l'Église bouddhique qui jugèrent les faits assez graves pour nécessiter la réunion d'un concile, qui s'assembla à Vaiçâlî même, c'est-à-dire au centre de l'hérésie, sous la protection du roi Kâlâçoka. Sept cents religieux renommés pour leur science et leur sainteté, parmi lesquels figuraient les représentants des Vridjis, y prirent part. Les doctrines hétérodoxes des Vridjis furent condamnées, et eux-mêmes convaincus d'hérésie, expulsés de la confrérie avec défense de porter la robe jaune insigne des orthodoxes. Après cette exécution le concile procéda à la révision du canon suivant la même méthode qu'avait employée le synode de Râdjagrihâ. Ici encore il n'est nullement question d'une rédaction écrite du Tripitaka;

de plus une relation ancienne ne fait mention que du Vinaya-pitaka et du Soutra-pitaka aussi bien à propos de ce concile que du premier [1]. Il est donc, sinon certain, du moins très probable que l'Abhidharma-pitaka n'existait pas encore à l'époque du second concile à l'état de recueil spécial, bien qu'une partie des sujets dont il traite soient évidemment anciens et peut-être aussi anciens que beaucoup des textes du Vinaya et du Soutra, parmi lesquels ils étaient vraisemblablement intercalés. Selon toutes probabilités, sa rédaction première (son contexte actuel laisse supposer qu'il a reçu des adjonctions au moins jusqu'au quatrième ou cinquième siècle de notre ère) a été élaborée entre le second et le troisième conciles et arrêtée par cette dernière assemblée.

Concile de Pâtalipoutra. Vers le milieu du troisième siècle avant l'ère chrétienne était survenu un événement qui eut une influence capitale sur l'avenir du Bouddhisme, la conversion à cette religion du roi de Magadha, Priyadarsi (en pâli Piyadasii) habituellement désigné dans les chroniques bouddhiques sous le nom d'Açoka, petit-fils de Tchandragoupta (le Sandracotos des

1. J. P. Minayeff : *Recherches sur le Bouddhisme.*

historiens grecs) qui, pour la première fois, avait réuni l'Inde entière sous son sceptre. Bien qu'il se piquât d'une parfaite tolérance et prétendit répandre impartialement ses faveurs et ses dons sur toutes les religions et sectes existant alors dans son empire, ainsi qu'en témoignent les nombreux édits qu'il fit graver sur des colonnes et des rochers [1], Açoka ne pouvait évidemment s'empêcher de protéger avec une sollicitude toute particulière la croyance à laquelle il s'était attaché, et on ne peut refuser toute créance aux historiens de l'Église bouddhique lorsqu'ils rapportent que les privilèges et la faveur accordés aux Bouddhas [2] attirèrent dans leurs monastères un nombre considérable de religieux mendiants, d'ermites et d'ascètes des autres sectes avides de profiter des aubaines impériales, mais peu disposés à se soumettre à la discipline sévère des disciples de Çâkyamouni. Bientôt le nombre de ces intrus surpassa celui des véritables fidèles bouddhistes, situation qui fit naître des désordres de tous genres, fausses interprétations dogmatiques, négligences dans le culte, relâchement de la discipline, corruption de la morale.

1. E. Sénart : *Les Édits d'Açoka.*
2. Les Bouddhistes, littéralement « Fils du Bouddha ».

Instruit de cet état de choses, l'empereur prit sur lui de provoquer la constitution d'un nouveau concile qui jugerait de l'orthodoxie des diverses opinions en présence et rétablirait la pureté de la doctrine. Neuf cents moines, représentant toutes les sectes alors existantes, composèrent ce concile qui se réunit à Pâtalipoutra, la nouvelle capitale de la dynastie Maurya, en 244 ou 242, sous la présidence d'un saint religieux, nommé Tichya [1] Maudgalipoutra, qu'une tradition, d'ailleurs suspecte, présente comme le propre frère d'Açoka [2]. La discussion fut ardente et longue et se termina, grâce, dit-on, à l'intervention personnelle d'Açoka, par la victoire du parti qui représentait la doctrine primitive du Bouddha. Soixante mille moines dissidents furent condamnés comme hérétiques et excommuniés. Afin d'empêcher de semblables scandales de se reproduire, le concile s'occupa ensuite de la révision des trois parties du canon, Soutra-pitaka, Vinaya-pitaka et Abhidharma-pitaka, et de leur fixation définitive par l'écri-

1. *Tiṣya* Maudgaliputra.

2. M. Kern (*Histoire du Bouddhisme Indien*) penche à le considérer comme un personnage mythique constitué avec deux des principaux disciples du Bouddha, *Upatisya* et *Kolita*, plus connus, le premier sous le nom de *Çâriputra* et le second sous celui de *Maudgalyâyâna*.

ture. Ce serait donc à cette époque qu'il faudrait placer la première compilation de l'Abhidharma et la rédaction écrite du Canon [1].

Un autre acte de grande importance dont on attribue l'exécution à ce concile, peut-être à l'initiative d'Açoka, est l'organisation de *Missions de propagande* chargées de répandre la foi bouddhique chez les nations voisines. Selon la tradition il y aurait été organisé neuf missions, chacune composée de quatre ou cinq religieux [2], pour aller porter la « Bonne Loi » au Cachemire, dans le Dekkhan, au pays de Vanavâsî, dans le Gandhâra, au pays des Mahrattes, en Bactriane, au Tibet, dans le Souvarnabhumî [3], et enfin à Ceylan. On nous donne même les noms des chefs de ces missions : Madhyântika Mahâdéva, Rakchita, Yavana Dharmarakchita [4], Mahâ-

1. La tradition Mahâyâniste retarde l'écriture du Canon jusqu'au v° siècle après le Nirvâna sous le règne de Kanichka. Il existe également à Ceylan une tradition suivant laquelle les Tripitakas et leurs commentaires singhalais n'auraient été écrits que sous le règne de Vattagâmani, c'est-à-dire à peu près à la même époque, soit en l'an 433 du Nirvâna.

2. Nombre strictement nécessaire pour constituer un *sangha* (communauté) légal.

3. Suivant M. Kern ce serait l'Indo-Chine et Malacca. Ne serait-ce pas plutôt la Chine?

4. Ce personnage aurait été Grec.

Dharmarakchita, Mahâ-Rakchita, Madhyama, Sona et enfin Mahendra; ce dernier, fils d'Açoka, eut la gloire de convertir au Bouddhisme l'île de Ceylan. Il serait peut-être dangereux d'accorder une créance trop grande à cette tradition, du moins telle qu'elle nous est présentée; mais le fait même de l'activité propagandiste du Bouddhisme est indiscutable, et on comprend très bien qu'à ce moment le Bouddhisme maître de la situation dans l'Inde ait porté ses efforts vers les pays étrangers; seulement l'autre tradition est peut-être plus vraisemblable qui nous montre Açoka faisant accompagner toutes les caravanes allant commercer à l'étranger par des religieux porteurs des écritures et des images saintes. C'est, du reste, ainsi que le Bouddhisme fit sa première apparition en Chine vers 225 avant notre ère.

Concile de Djâlandhara. — Il y a lieu, toutefois, de faire certaines réserves en ce qui concerne le Concile de Pâtalipoutra, malgré l'importance et l'autorité que lui donnent les écritures du Sud, car non seulement les Bouddhistes du Nord ne le reconnaissent pas, mais même ils l'ignorent complètement et le remplacent par un autre concile tenu à Djâlandhara, environ trois siècles plus tard. On peut donc supposer, sans nier son existence, qu'il n'a pas eu le caractère

d'une réunion plénière, puisque toutes les fractions de l'Eglise bouddhique n'y auraient pas été représentées, et que ce ne fut qu'un synode de l'Eglise méridionale [1], à moins d'admettre l'hypothèse, toute gratuite d'ailleurs, que les adhérents de l'École du Nord faisaient partie des 60,000 moines hérétiques excommuniés, et que c'est de parti pris, afin de cacher leur défaite, que leurs livres ont fait le silence sur ce concile, tandis qu'ils reconnaissent ceux de Râdjagrihâ et de Vaiçâlî, avec seulement quelques insignifiantes différences de détail.

Sur les causes qui ont provoqué la réunion de ce quatrième concile, nous ne savons rien. Nous ignorons même sa date précise : on nous dit seulement qu'il s'assembla à Djâlandhara [2], sous le règne du roi indo-scythe Kanichka [3], c'est-à-dire vers le milieu du Ier siècle de l'ère chrétienne, et qu'il se composait de 500 religieux Sthavîras ou anciens. Târânâtha, l'historien tibétain de l'Eglise bouddhique, donne le chiffre de 1,500 religieux qu'il répartit en 500 arhats, 500 Bodhisattvas et 500 Pandits [4]. Le pèlerin

1. H. Kern : *Hist. du Bouddhisme indien*, t. II, p. 304.
2. *Jâlandhara.*
3. *Kaniṣka.*
4. H. Kern : *l. c.*, p. 393.

bouddhiste chinois Hiouen Thsang, qui visita l'Inde au XVII[e] siècle, ne parle que de 500 arhats ou Sthavîras; à part cela les détails qu'il donne sur les travaux du concile concordent assez bien avec les dires de Târânâtha. D'après lui, l'œuvre du concile aurait été théologique, dogmatique et littéraire; mais il n'aurait pas eu à se prononcer sur le cas de dissidents. Il se serait occupé de contrôler l'authenticité et l'intégrité du canon, de le mettre par écrit [1], et de composer pour le Soutra, le Vinaya et l'Abhidharma trois commentaires de chacun cent mille çlokas [2], intitulés Oupadeçaçâstra, Vinayavibhâchâçâstra et Abhidharmavibhâchâçastra que le roi Kanichkha fit graver, selon l'usage du temps, sur des plaques de cuivre et enfermer dans un stoupa afin d'en assurer la conservation [3].

Premier schisme : Hinayâna et Mahâyâna. — Il résulte de l'étude critique des récits relatifs aux conciles bouddhiques plusieurs données importantes. D'abord que l'enseignement du Bouddha ayant été exclusivement oral, il s'éleva, dès sa mort, des hésitations, des doutes et des diver-

1. Il aurait donc été conservé oralement jusqu'à cette époque.
2. Versets.
3. J. P. Minayeff : *Recherches sur le Bouddhisme*, p. 230.

gences quant au sens précis de la doctrine et même à l'authenticité et à l'autorité de la parole du maître; ensuite que, malgré le soin que prirent immédiatement les chefs de l'Eglise de codifier et d'unifier les versions différentes, ces divergences ne firent que s'accentuer tant au point de vue moral que doctrinal, et aboutirent définitivement à une scission de l'Eglise en deux groupes adversaires irréconciliables, prétendant tous deux posséder et enseigner la véritable doctrine du Bouddha, l'un, celui des Sthavîras ou Anciens, s'attachant à la lettre de la tradition, l'autre, dénommé secte des Mahâsânghikas ou de la Grande Assemblée, affirmant en observer l'esprit et admettant des adoucissements à la rigueur de la discipline propres à faciliter l'expansion dans les masses de la religion du Bouddha. Cette scission, nous l'avons vu, était un fait accompli dès l'époque du second concile. S'il pouvait exister un doute à cet égard, il serait résolu par la relation du concile de Pâtalipoutra qui traite comme des intrus et des hérétiques tous les opposants à la doctrine orthodoxe des Sthavîras, ne nomme même pas les Mahâsânghikas qu'elle met, s'il y en avait, au nombre des faux bouddhistes attirés dans l'Eglise par le seul désir de profiter des faveurs royales. En tout

cas, en admettant que jusque-là la scission ne fut pas complète, le résultat des décisions du concile l'eut rendue irrémédiable. C'est, du reste, l'opinion émise dans le Dîpavanso, commentaire pâli du célèbre Bouddhaghocha, qui fait remonter le commencement du schisme au concile de Vaiçâlî, et constate que dès le IIe siècle avant notre ère, il existait déjà dix-huit sectes séparées par des divergences théologiques, doctrinales et disciplinaires, dont six étaient issues des Mahâsânghikas et douze des Sthavîras [1]. Malgré leurs dissentiments, ces sectes font toutes profession de Bouddhisme et se sont mises d'accord sur une profession de foi affirmant : « La parole du Bouddha se trouve dans tous les écrits que reconnaissent les sectes dissidentes. — L'objet de la doctrine de l'Aryasatya renferme toute la prédication du Bouddha et elle se trouve dans ces écrits comme l'or dans le sable [2]. » La relation du Concile de Djâlandhara constate encore l'existence, pour ainsi dire, légale de ces dix-huit sectes.

Or, à partir de ce moment (si non même plutôt) nous voyons apparaître, pour désigner les

1. J. P. Minayeff : *Recherches sur le Bouddhisme*, p. 201.
2. Minayeff : *l. c.*, p. 188.

deux grandes Écoles doctrinales qui se partagent le Bouddhisme, les dénominations de *Hinayâna* « Petit véhicule », doctrine étroite et terre à terre bonne pour les esprits de faible intelligence et ne pouvant amener lentement et péniblement au salut qu'un petit nombre d'élus, et de *Mahâyâna* « Grand véhicule » doctrine profonde et subtile, sûr chemin du Nirvâna pour les esprits élevés, et large route aplanie de tous obstacles, aisée à parcourir pour la masse des fidèles qu'elle conduit par étapes faciles à la félicité temporaire du paradis de Soukhâvatî, que l'on pourrait qualifier « Antichambre du Nirvâna. » Le premier de ces termes paraît avoir été appliqué, non sans quelque intention méprisante, à l'École qui prétendait suivre à la lettre, sans en rien retrancher ni rien y ajouter, les enseignements traditionnels du Bouddha, par les partisans de la doctrine à la fois plus large et plus philosophique qui s'est décernée à elle-même le titre de Mahâyâna. Or, comme le Hinayâna, la secte orthodoxe des Sthavîras, victorieuse dans le second concile, faisait profession de suivre fidèlement et scrupuleusement la parole même du Maître; nous sommes donc en droit de supposer que le Hinayâna en est la continuation sous un nom nouveau plus compréhensible, et, de même, que

l'École Mahâyâna est la fille et l'héritière de la secte alors hétérodoxe des Mahâsânghikas. Il découlerait de là que les deux grandes divisions du Bouddhisme ont leur origine et remontent réellement au concile de Vaiçâlî, bien que tous les écrivains ecclésiastiques attribuent la fondation du Mahâyâna à un personnage probablement mythique que l'on nomme *Nâgârdjouna* [1].

L'École Hinâyâna, introduite à Ceylan à la fin du troisième siècle, avant notre ère, par le missionnaire Mahendra, fils du roi Açoka, se localisa principalement dans le sud de l'Inde, d'où elle passa en Birmanie, à Siam et au Cambodge, tandis que le Mahâyâna florissait dans l'Inde septentrionale, au Népal, au Cachemire et se répandit de là en Chine, au Tibet et au Japon. De cette localisation géographique découle leurs noms respectifs d'École du Sud et École du Nord. Toutes deux, mais principalement l'École du Nord, se subdivisèrent par la suite en de nombreuses sectes n'ayant souvent entre elles que le lien de la croyance commune dans le Bouddha.

1. *Nāgārjuna.*

III

LA LÉGENDE DU BOUDDHA

Qu'est-ce qu'un Bouddha. — Le Bouddha Gautama ou Çâkyamouni. Ses existences antérieures. Sa vie légendaire.

Qu'est-ce qu'un Bouddha. — Aucune religion ne s'est, et ne peut, jamais s'imposer (c'est un fait historique indiscutable, à moins d'admettre l'hypothèse d'une intervention divine) sans que les idées nouvelles et les réformes qu'elle apportait fussent déjà répandues à l'état, pour ainsi dire, latent, désirées et presque attendues au moins par une partie de la population prête à accueillir avec ardeur et foi les doctrines nouvelles qui satisferaient dans la mesure du possible ses aspirations secrètes et, souvent même, encore très imprécises.

Telle était bien, au sixième siècle avant notre ère, la situation de l'Inde où tous, du petit au

grand et surtout les penseurs, avaient la hantise des maux de l'existence et cherchaient avidement les moyens de se se délivrer du cauchemar de l'éternelle métempsychose, sans compter, peut-être, chez beaucoup le désir inavoué de lutter contre l'autorité tyrannique et les exigences des brâhmanes, contre la rigueur inflexible de la loi des castes et l'exclusion de tout droit religieux qui frappait la plus grande partie du peuple. Le moment était donc éminemment favorable pour l'éclosion d'une secte philosophique prétendant résoudre ces divers problèmes religieux et sociaux et sa transformation rapide en une puissante religion. Mais, quelqu'élevés et appropriés aux circonstances que soient ses préceptes et ses dogmes, un système philosophique ne s'impose point aux masses et ne se transforme pas en religion sans un fondateur ou un apôtre convaincu, ardent, éloquent et vénéré, qui prête à ces doctrines l'autorité de sa parole entraînante et sache les présenter sous une forme compréhensible et séduisante, en les appuyant de l'exemple de ses vertus. Pour le Bouddhisme, ce fondateur fut le personnage universellement désigné sous le nom de *Bouddha.*

Qu'est-ce donc qu'un Bouddha? Le terme

Bouddha [1] signifie littéralement « éveillé, éclairé, sage parfait ». Il n'est pas inconnu à la littérature brâhmanique, qui l'applique souvent au sage parvenu à l'omniscience religieuse, ni à celle des Pourânas où le Bouddha de la légende bouddhique figure, à peine modifié, comme le neuvième des dix avatârs principaux de Vichnou, fait qui, à défaut d'autres preuves nombreuses, permet de conclure à l'affinité, sinon même à l'identité, de ce personnage avec le mythe solaire traditionnel. Chez les Bouddhistes, il reçoit deux acceptions, à peu près identiques à première vue, mais en réalité d'une portée essentiellement différente.

L'École du Sud (*Hinayâna*) le prend, pour ainsi dire, à la lettre et en fait le qualificatif caractéristique de l'homme arrivé à la perfection et à la science absolues, après une succession d'innombrables existences, par la pratique constante de toutes les vertus — surtout de la charité et de l'amour universel pour tous les êtres —, et de la méditation abstraite qui lui fait acquérir cette science transcendante grâce à laquelle

1. De la racine sanscrite *budh* « savoir » (d'où *buddhi* « connaissance, science parfaite, intellect »), mais « savoir par l'étude et l'effort personnel », par opposition, à ce qu'il semble, avec *vid* (d'où Véda) « savoir par révélation ».

l'élu perçoit clairement l'inanité et l'irréalité de l'univers matériel apparent, formé d'éléments qui sans cesse s'amalgament et se désagrègent, et la seule existence vraie de la vérité absolue, c'est-à-dire du *Dharma* [1] ou de son équivalent la *Bodhi* [2] par laquelle il découvre et comprend le Dharma. Dégagé par cette science de tous les liens qui retiennent l'âme humaine prisonnière de la matière, le Bouddha pourrait, s'il le voulait, s'échapper du monde et jouir de suite de l'ineffable béatitude et du repos éternel du *Nirvâna* [3] (c'est le cas du *Pratyêka* ou Bouddha égoïste); mais son amour, sa charité, sa compassion infinis pour les êtres soumis aux maux de l'existence, lui inspirent la résolution généreuse de prolonger son existence dans le monde afin de prêcher par la parole et par l'exemple la Loi bienfaisante de vérité éternelle qui les conduira au salut, c'est-à-dire à la délivrance définitive de toute nouvelle métempsychose. C'est

1. Le devoir, la Loi éternelle.
2. L'essence de la science bouddhique.
3. Paradis suprême des bouddhistes. Terme obscur : suivant les uns c'est l'anéantissement absolu ; suivant d'autres, c'est l'absorption consciente dans l'Essence de Bodhi, ou dans le Dharma. C. f. avec la théorie Sânkhya du retour de l'âme, dégagée des souillures de la matière, dans les régions sublimes de la lumière et de l'intelligence éternelles.

un guide dévoué et sûr; ce n'est jamais un sauveur, encore moins un rédempteur. Il montre le chemin du salut; c'est aux hommes à s'efforcer de le suivre : « Ni ton père, ni ta mère, ni ton précepteur, ni tes amis, ni tes conseillers ne sont responsables de tes actes; toi seul tu les a commis; toi seul tu dois en récolter les fruits, bons ou mauvais », dit le Dévadutta-Sûtta. Le Bouddha n'a rien de divin : ni nature, ni origine, ni mission, ni révélation. C'est un homme, homme idéal, à la vérité, supérieur aux dieux qui sont encore sujets aux passions et aux erreurs, soumis à la loi inéluctable de la naissance, de la décrépitude et de la mort, qui devront encore renaître sur la terre pour mériter la récompense finale du Nirvâna, tandis que lui, *délivré*, n'a plus d'autre souci que de délivrer les autres.

Cette conception de l'homme idéal, superdivinisé par la vertu et la science, était bien faite pour satisfaire les spéculations philosophiques d'esprits d'élite, mais devait rester peu compréhensible et peu entraînante pour la grande masse du vulgaire, accoutumée à attribuer à une puissance divine, intelligente et consciente la création, le développement et la destruction périodiques de l'Univers. Aussi, l'École du Nord (*Ma-*

hâyâna), dont la préoccupation constante paraît avoir été d'étendre le champ d'action et de populariser les doctrines du Bouddhisme, a-t-elle présenté le Bouddha — soit de propos délibéré, soit obéissant à une pression populaire — non plus sous l'aspect de l'homme idéal, mais suivant l'idéal indien traditionnel du Dieu Suprême, Pouroucha, Brahma, Svayambhou « l'Être existant par lui-même, » Ame Universelle, Force ou Intelligence qui anime et pénètre tout dans la nature, en qui tout doit se résorber un jour [1], idée que les écoles mystiques ont formulée en ce théorème : « le Bouddha, les Etres et la matière sont un », c'est-à-dire sont identiques de nature et d'origine.

La première personnification de cet Être abstrait, absolu, paraît avoir été *Amitâbha* « la Lumière infinie » et son doublet *Amitâyous* « la Vie infinie », dont la conception se manifeste dès les premiers siècles de notre ère. Puis, vers le IVe ou Ve siècle, apparaît chez les Aiçvarikas du Népâl, Içvara « le Seigneur » ou Adi-Bouddha « le Bouddha primitif », contre-façon évidente de Brahma, l'Etre existant par lui-même avant toutes choses, qui préside à la création sans tou-

1. Voir *Brâhmanisme*, pp. 105 et suiv.

tefois faire œuvre de créateur, et personnifie le Dharma, le Bouddhi et la Bodhi. De son essence naissent, ou plutôt émanent, les cinq *Dhyâni-Bouddhas*, personnifications des cinq Intelligences, des cinq Forces primordiales, des cinq Eléments et sans doute aussi des cinq Sens, dont, à son tour, chacun engendre par émanation un fils spirituel, *Dhyâni-Bodhisattva,* personnification de l'énergie latente de son père, analogue aux Çaktîs du brâhmanisme, qui devient l'agent actif et le protecteur d'une création. L'Univers actuel est l'œuvre d'Avalokiteçvara, le fils d'Amitâbha, et ainsi s'explique le culte particulièrement fervent que l'Eglise du Nord voue à ce Bodhisattva. A leur tour, les *Mânouchi-Bouddhas*, ou Bouddhas humains qui, à de longs intervalles, apparaissent sur la terre pour prêcher la Loi éternelle, sont des émanations des Dhyâni-Bouddhas, et forment avec eux et leurs Bodhisattvas des triades ou même de véritables trinités : Çâkya-Mouni, le Bouddha de notre époque, est une émanation d'Amitâbha. En donnant aux Mânouchi-Bouddhas une origine surnaturelle que l'on peut qualifier divine, cette conception détruit donc celle de l'homme idéal tel que le concevait le Bouddhisme primitif. Nous devons constater, toutefois, que le Mahâyâna conserve à

Çâkya-Mouni son caractère humain, autant, bien entendu, que le permet le mythe dont est enveloppée la personnalité du fondateur du Bouddhisme, même chez les adeptes de l'Ecole du Sud.

Adi-Bouddha et les cinq Dhyâni-Bouddhas directement émanés de lui, possèdent naturellement toutes les qualités, vertus et intelligences de l'absolu parfait, et, naturellement aussi ces propriétés abstraites et concrètes se retrouvent dans leurs émanations, les Bouddhas humains, accompagnées d'un certain nombre de perfections physiques ou signes caractéristiques auxquels on reconnaît, dès sa naissance, le futur interprète de la Bonne Loi et Sauveur du monde. Ces qualités et propriétés spirituelles et corporelles des Bouddhas sont énumérées d'une façon à peu près identique dans les Ecritures du Bouddhisme du Sud et du Nord; de plus, leur grande analogie avec les facultés surnaturelles que le Brâhmanisme attribue aux *Yogis* permet de supposer, d'une part, qu'elles appartiennent aux conceptions du Bouddhisme primitif, et, d'autre part, qu'il les a empruntées au type traditionnel du Saint indien [1].

1. Voir à ce sujet : Eug. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, p. 781; H. Kern, *Histoire du*

D'ordinaire les Bouddhistes répartissent les facultés spirituelles des Bouddhas en trois classes sous les noms de *Daça Bala* « Dix Forces », *Buddha Dharma* « Faculté d'un Bouddha », *Vaiçarâdya* « Preuves de certitude ».

Le groupe des Dix Forces (à notre avis le terme de Sciences conviendrait mieux) comprend : 1° La Force de la connaissance du stable et de l'instable, du juste et de l'injuste, du possible et de l'impossible;

2° La connaissance de la maturité complète (ou des conséquences fatales) des actes;

3° Connaissance de la foi de tous les êtres, ou de la voie qu'ils suivront;

4° Connaissance des éléments multiples, des diverses régions, des inclinations et dispositions des êtres;

5° Connaissance de la supériorité et de l'infériorité des êtres;

6° Connaissance de tous les degrés de méditation et de contemplation et d'extase et de leur

Bouddhisme dans l'Inde, II, pp. 281 et suiv.; Bigandet, *Vie ou Légende de Gaudama, le Bouddha des Birmans*; H. Oldenberg, *Buddha, sa vie,* etc.; S. Hardy, *Manual of Buddhism*; Alabaster, *The Wheel of the Law*; P. E. Foucaux, *Lalita Vistara*, I; Horiou Toki, *Si-do In-dzou,* pp. 50 et 155; etc.

influence sur la destruction des péchés et le réveil des êtres;

7° Connaissance des degrés auxquels peuvent parvenir les êtres (hommes, dieux et Bodhisattvas) suivant leur intelligence, science des chemins qui conduisent au salut;

8° Souvenir des existences antérieures;

9° Connaissance de la migration et de la renaissance des êtres;

10° Force de la destruction des souillures.

Le second groupe renferme dix-huit facultés, savoir :

Connaissance illimitée du passé, du présent et de l'avenir;

Mesure parfaite dans les actions, les paroles et les pensées;

Force indomptable de volonté, de prédication, d'énergie, de méditation, de sagesse, d'émancipation;

Exemption de légèreté, de tendance querelleuse, d'ignorance, de sensibilité, de distraction et d'irréflexion [1].

Quant aux *Vaiçâradyas*, énoncés de certitudes plutôt que preuves de faits ou de prétentions d'ailleurs improuvables, ils consti-

1. H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde*, I, 282.

tuent les quatre articles fondamentaux de la certitude absolue desquels un Bouddha a besoin pour exercer avec la conviction indispensable sa mission de sauveur et d'interprète impeccable de la Loi, et qui peuvent se résumer ainsi :

1° « Certitude qu'il connaît et comprend toutes les lois, tous les devoirs et toutes les propriétés des choses;

2° « Certitude que tout ce qui constitue un obstacle à la perfection est également un obstacle à l'obtention du Nirvâna;

3° « Certitude qu'il atteindra lui-même le Nirvâna en suivant le chemin qu'il enseigne;

4° « Certitude qu'il sait, et peut enseigner comment s'opère la destruction des vices, des péchés et des souillures »;

Chacun de ces articles de foi étant accompagné de la certitude qu'aucun être, dieu ou homme, ne peut le nier, ni en prouver l'inexactitude [1].

Les propriétés ou qualités physiques d'un Bouddha comprennent trente-deux *Lakchanas* [2], ou signes corporels supérieurs, et quatre-vingts

1. H. Kern : *l. c.*, p. 283.
2. *Laksana*.

Anouvyañdjânas [1], ou marques secondaires, énumérées par le détail dans toutes les biographies du Bouddha Çâkya-mouni, et en particulier dans le Lalita Vistara [2]. Ces signes, tant supérieurs que secondaires, paraissent correspondre à un idéal de beauté traditionnel, car on en retrouve la plupart dans la description du Tchakravartin [3], empereur mythique de l'univers. Leur énonciation ici serait fastidieuse, et nous signalerons seulement ceux d'entre les Lakchanas les plus typiques que l'art bouddhique a adoptés dans les images qu'il a faites du Bouddha : protubérance du crâne, *Ouchnicha;* cheveux noirs, bouclés, tournés vers la droite ; touffe de poils, ou de laine, entre les sourcils, d'un blanc éclatant ; quarante dents égales ; la peau fine et couleur d'or ; de longs bras descendant jusqu'aux genoux ; les doigts des pieds et des mains réunis par une membrane, jusqu'à la première phalange, et tous égaux ; une roue dessinée sous la plante des deux pieds.

Le Bouddha Gautama ou Çâkya-mouni. — Ces facultés et qualités spirituelles et corporelles,

1. *Anuvyañjāna.*
2. P. E. Foucaux : *Lalita Vistara*, I, p. 95.
3. *Cakravarti.*

toutes surnaturelles et éminemment mythiques, appliquées au fondateur du Bouddhisme, et, sans doute, transportées de sa personne à celle du Bouddha type et de tous les autres Bouddhas célestes ou humains, sont bien faites pour nous inspirer de sérieuses incertitudes sur la réalité historique de ce personnage, et nous permettre de nous demander si nous avons affaire à un homme, même d'une supériorité idéale, ou bien à un dieu. Sans qu'il soit possible d'établir une ligne de démarcation précise entre le réel et le mythe, certains points de sa biographie, ou de sa légende, paraissent cependant susceptibles de s'appliquer à un être humain, — au milieu de tous ceux que nous ne pouvons faire autrement que de ranger dans la catégorie des mythes, — notamment ce que les écritures nous racontent de sa vie d'ascète, de sa méthode d'enseignement, de ses pérégrinations et peut-être même aussi de ses relations avec les rois Bimbisara, Prasénadjit et Adjâtaçatrou. Les deux hypothèses de son existence historique ou purement mythique ont trouvé l'une et l'autre des partisans convaincus parmi les écrivains d'Europe, et même de l'Inde, qui ont étudié le Bouddhisme. Les Indiens, naturellement, admettent pour la plupart l'historicité de l'existence du Bouddha;

cependant la secte Mâdhyamika [1], s'appuyant sur le dogme de l'irréalité de toutes choses (*sarvam çûnyam*), arrive à la conclusion « que le Tathâgata n'a pas la moindre existence réelle » [2]; en un mot qu'il est une pure abstraction, une personnification d'idées et de qualités. Prise d'une manière absolue, aucune de ces opinions ne répond complètement, ni même d'une façon suffisamment satisfaisante aux données de la légende et de la tradition bouddhiques, et nous croyons que la vérité doit se trouver (le Bouddha lui-même enseigne d'éviter également les extrêmes) dans un terme moyen qui donne satisfaction à la fois à la raison et à la légende ; c'est-à-dire que nous pouvons admettre qu'il a réellement existé un philosophe, un ascète, renommé pour son éloquence et ses vertus, du nom de Gautama, qui fut le fondateur ou tout au moins le propagateur habile et écouté de la doctrine philosophique, déjà prêchée peut-être par d'autres avant lui, qui est devenue le Bouddhisme grâce à son enseignement et à celui de ses disciples, et que plus tard, après sa mort, la reconnaissance et la pieuse affection de ses disciples,

1. La plus renommée des écoles philosophiques du Mahâyâna.
2. H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde*, I, p. 287.

la vénération dont ses vertus furent l'objet et aussi la tendance habituelle du populaire indien pour le merveilleux, lui firent appliquer non seulement des actes d'autres ascètes moins illustres, mais encore un mythe divin traditionnel qui lui fit perdre peu à peu son aspect humain et le transforma en un Dieu des dieux, sans tenir compte de ce que cette déification avait de contradictoire avec les propres enseignements de sa doctrine [1]. Il n'y a, en effet, rien de divin dans le Bouddha, si l'on s'en tient aux récits du Bouddhisme primitif : il ne s'attribue jamais une nature divine ; la doctrine qu'il prêche ne lui a point été révélée, il l'a conçue par ses méditations et ses efforts durant de nombreuses existences successives ; les miracles même qu'on lui prête sont ceux que les sages ascètes obtiennent le pouvoir d'accomplir par leurs austérités religieuses et l'intensité de leur méditation ; enfin s'il met le Bouddha au-dessus de tous les dieux, c'est en qualité de personnification de l'omniscience qui le délivre à jamais de l'obligation de renaître, tandis que les dieux ne sont que des êtres, supérieurs aux hommes à la vérité, mais

1. Voir : E. Sénart, *Essai sur la légende du Buddha*, et H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*.

encore soumis aux passions, aux erreurs, à la naissance et à la mort. Si, au contraire, on prend l'ensemble de la légende telle qu'elle s'est développée postérieurement, aussi bien dans le Hinayâna que dans le Mahâyâna, le Bouddha se présente sous l'aspect traditionnel des incarnations divines, d'un *avâtar* de Vichnou, ainsi que le montre du reste le Bhâgavata-Pourâna.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, tout à l'heure, ce n'est pas de plein saut que le personnage qui devait être le Bouddha Gautama est parvenu à la perfection suprême; il l'a méritée et acquise par une longue et pénible évolution accomplie en cinq cent cinquante existences successives comme animal, homme et dieu, dans chacune desquelles il s'est signalé par sa foi dans les Bouddhas ses prédécesseurs, par son indomptable énergie et sa ferme volonté de parvenir lui aussi au rang de Tathâgata, surtout par sa charité et son amour pour les êtres. Les récits de ces existences, sous forme de contes édifiants, sont réunis dans le recueil canonique appelé *Djâtaka* [1]; le plus fréquemment cité est le der-

1. *Jâtaka*. Quelques-uns de ces contes ont été traduits en français. M. T. W. Rhys Davids a publié une traduction anglaise du Jātaka pāli sous le titre de *Buddhist Birth Stories*.

nier, celui de sa vie dans la personne du saint roi Viçvantara qui, ayant donné tous ses biens et son royaume, dépouillé de tout finit par donner aussi sa femme et ses enfants à des brâhmanes qui les lui demandaient. Il va sans dire que c'était le dieu Indra qui avait pris l'aspect de ces brâhmanes afin de mettre à l'épreuve la charité du roi, qu'il lui rend sa famille et son royaume, et qu'en fin de compte sa charité inépuisable vaut à Viçvantara de renaître dans le ciel Touchita en qualité de Bodhisattva [1], nom sous lequel on le désignera jusqu'à ce qu'il ait acquis l'état de Bouddha.

C'est là que nous le trouvons, au début de la légende du Lalita Vistara, prêchant la Loi éternelle aux dieux de ce séjour. A ce moment se produisent les phénomènes habituels qui indiquent que le moment est venu pour le futur Bouddha de subir sa dernière incarnation sur la terre. Ici, le livre sacré, nous fait assister au conseil tenu par le Bodhisattva et les dieux afin de décider dans quelle contrée du monde et dans quelle famille irréprochable et puissante va renaître le futur sauveur du monde. Le choix du

1. Aspirant à la dignité de Bouddha, qu'il doit atteindre dans une dernière existence sous la forme humaine.

pays est vite fait; c'est naturellement le Djamboudvîpa [1], c'est-à-dire l'Inde; mais il n'en va pas de même de celui de la famille. Non sans peut-être une intention de satire malicieuse, les dieux passent successivement en revue toutes les familles régnantes de l'époque (le Bouddha doit être fils de roi afin d'avoir le mérite de renoncer à la royauté); mais aucune n'est assez pure de race et de sentiments pour mériter l'insigne honneur de donner naissance au Bodhisattva. Enfin, pourtant, celui-ci propose lui-même la famille royale de Kapilavastou. Le roi, Çouddhodana est un descendant d'Ikchvakou [2]; il est pieux, généreux, chef d'un état puissant et sa femme Mâyâ-Devì [3] est aussi renommée pour ses vertus que pour sa beauté; de plus, ils ont toujours été le père et la mère du Bodhisattva dans ses existences terrestres antérieures. L'aréopage divin souscrit unanimement à ce choix, et le Bodhisattva, après avoir une dernière fois prêché la Loi et intronisé comme son successeur le Bodhisattva Maitréya [4], descend sur la

1. *Jambudvîpa*.
2. *Ikṣvaku*, petit-fils du soleil et fondateur de la race solaire.
3. « Déesse Illusion ».
4. Ce sera le Bouddha futur qui se manifestera dans le monde 5,000 ans après le Nirvāna de Gautama.

terre, sous la forme d'un bel éléphant blanc, accompagné du cortège de tous les dieux, le jour de la pleine lune du mois de Vaiçakha [1], sous la conjonction propice de Pouchya...

En ce temps, la reine Mâyâ, qui était vierge ou du moins n'avait pas encore enfanté, faisait avec l'autorisation du roi une retraite religieuse sévère dans l'un de ses palais. Elle vit en songe un jeune éléphant blanc, à la tête rouge avec des défenses d'or, descendre du ciel et pénétrer en elle par son flanc droit. Au réveil, à la fois effrayée et ravie, elle s'empressa de révéler à son époux ce songe merveilleux que cent huit brâhmanes, experts en divination, déclarèrent présager la naissance heureuse d'un enfant mâle voué aux plus hautes destinées.

Pendant les dix mois de la gestation, les dieux se relayaient pour veiller continuellement sur le Bodhisattva incarné et s'entretenir avec lui, tandis que Çrî, Lakchmî, Indranî et autres grandes déesses, descendant du ciel à tour de rôle, tenaient compagnie à Mâyâ, que servaient, de plus cinq mille des plus belles Apsaras [2]. Comme

1. Avril, commencement du printemps.
2. Musiciennes, danseuses et chanteuses du Svarga ou paradis d'Indra.

l'époque de sa délivrance approchait, Mâyâ obtint de son époux la permission d'aller faire une promenade au jardin de Loumbinî, parc merveilleux situé à peu de distance de Kapilavastou [1], et là, au moment où, séduite par la beauté d'un Plakcha fleuri, elle étendait la main pour en saisir une branche qui, d'elle-même, s'abaissait vers elle, le Bodhisattva sortit de son flanc droit, sans la blesser comme il y était entré. A cet instant la terre trembla, une pluie de fleurs célestes tomba, le ciel résonna des chants d'allégresse des dieux célébrant les louanges du futur Sauveur du monde, tandis que soixante mille Apsaras recevaient le jeune enfant dans un filet d'or, et le remettaient aux mains de Brahmâ, d'Indra et des quatre Grands Rois, gardiens du monde. Mais lui, s'échappant de leurs mains, fit fièrement sept pas dans la direction des quatre points cardinaux en prononçant, d'une voix semblable au rugissement du lion, autant de formules de prise de possession de l'Univers.

Aussitôt averti de cet heureux événement, le

1. On a longtemps douté de l'existence du Kapilavastou et du jardin de Loumbinî. La question est maintenant tranchée par la découverte, en 1896, d'une colonne d'Açoka indiquant le site de ce jardin. Les ruines de la ville furent découvertes peu de temps après.

roi Çouddhodana convoque de nouveau cent huit brâhmanes des plus experts dans la connaissance des présages de l'avenir, et ceux-ci, constatant sur le corps de l'enfant les trente-deux signes révélateurs d'un grand homme, déclarent que s'il vit de la vie du monde, il deviendra un illustre Tchakravartin, souverain maître de l'Univers; mais que si, renonçant aux plaisirs et aux grandeurs du monde, il embrasse la carrière religieuse et se voue à la recherche de la vérité absolue, il deviendra un Sauveur du monde, l'Etre parfait par excellence, un Bouddha. Enfin, ils ajoutent, sur la demande du roi, que sa vocation religieuse sera déterminée par la vue d'un vieillard, d'un malade, d'un cadavre et d'un religieux mendiant. A la suite de cette consultation, Çouddhodana, constatant que depuis la conception de l'enfant merveilleux les dieux avaient comblé son royaume de toutes leurs faveurs, donna à son fils le nom de *Siddhârtha* ou *Sarvârthasiddha*, c'est-à-dire « Celui par qui tout a été accompli ». Le même jour naquirent vingt mille jeunes filles destinées à faire l'ornement du harem du prince, son neveu Ananda qui devait être plus tard son disciple préféré, son écuyer Tchanda, son cheval Kanthaka et cinq cents jeunes Çâkyas, ses futurs compagnons.

En ce temps vivait dans un ermitage, au sommet du mont Himâlayâ, un Richi [1] nommé Asita qui, constatant les prodiges accompagnateurs de la naissance du futur Bouddha, comprit par sa science surnaturelle quel grand événement venait de s'accomplir et prit immédiatement à travers les airs la route de Kapilavastou. Aussitôt admis en présence du roi, il demanda à voir le nouveau né, et comme le roi, en le lui présentant, voulait le faire s'incliner devant le saint personnage, le Bodhisattva se raidit et posa ses pieds sur la tête de son vénérable visiteur. Alors celui-ci, se prosternant, adora l'enfant et déclara au roi que c'était par compassion que l'enfant avait agi ainsi, car autrement sa tête à lui se fut rompue. Prenant ensuite dans ses bras le jeune Siddhârtha, Asita reconnut sur son corps non seulement les trente-deux signes supérieurs, mais encore les quatre-vingt marques inférieures, indices certains qu'il était destiné à devenir un Bouddha, héraut de la Bonne Loi, sauveur des êtres. Il se prit alors à pleurer et, répondant à l'interrogation inquiète de Çouddhodana, lui dit : « Aucun malheur ne menace ton fils. C'est sur moi-même que je pleure, car je suis vieux et

1. *Rsi*, sage arrivé à la perfection.

n'aurai pas le bonheur de l'entendre prêcher la doctrine de salut qu'il doit apporter au monde. »

Sept jours après la naissance du Bodhisattva, Mâyâ mourut, suivant le destin établi pour la mère de tous les Bouddhas afin de lui épargner la douleur qu'elle éprouverait au moment où son fils abandonnerait le monde pour entrer en religion, et il fut confié aux soins de sa tante Mahâ Pradjâpatî Gautamî, sœur de Mâyâ et seconde épouse de Çouddhodana, assistée de trente-deux nourrices et de vingt mille jeunes servantes, toutes d'une beauté accomplie.

Quelque temps après vint le moment de la présentation de l'enfant au temple des dieux. Comme on le parait pour la cérémonie, le Bodhisattva demanda à Mahâ Pradjâpatî : « Mère, pourquoi me pares-tu ainsi ? — Pour te mener adorer les dieux. — Ce n'est pas à moi de les adorer, dit-il, mais à eux de me rendre hommage ». Et, en effet, à peine le petit prince fut-il entré dans le temple que les images insensibles des dieux, descendant toutes de leurs autels, vinrent se prosterner à ses pieds, jusqu'à ce qu'il les ait engagées avec bienveillance à reprendre leurs places.

Nombreux sont les autres miracles qui mar-

quent l'enfance de Siddhârtha; mais nous n'en retiendrons que deux comme particulièrement caractéristiques de sa destinée divine.

Le jour de la fête de l'agriculture, il avait été laissé couché au pied d'un Djambou, tandis que Çouddhodana traçait avec une charrue d'or le premier sillon. Lorsqu'on revint le chercher, le soleil avait marché, mais l'ombre du Djambou était demeurée fixe et abritait l'enfant assis et plongé dans une profonde méditation.

Quand Siddhârtha fut arrivé à l'âge où l'on commence l'instruction, on le conduisit naturellement à l'école; mais loin d'avoir quelque chose à lui apprendre, c'est de lui que le maître émerveillé apprit à lire et à écrire soixante-quatre langues dont il ne connaissait pas même les noms.

Cependant Çouddhodana n'oubliait pas la prédiction des brâhmanes et d'Asita, et plus ambitieux de voir son fils devenir un monarque universel qu'un religieux, dut-il même réellement parvenir à l'état sublime de Bouddha, il résolut de tout mettre en œuvre pour attacher Siddhârtha au monde et surtout éloigner de lui les quatre apparitions fatales qui devaient déterminer sa vocation religieuse. Aussi lui fit-il construire

trois palais — un pour chaque saison [1] — au milieu de jardins féeriques et entourés de solides murailles où veillaient nuit et jour des gardes avec la consigne de ne laisser pénétrer aucun être susceptible de faire soupçonner au jeune prince les maux inhérents à l'existence, surtout la maladie, la vieillesse et la mort. Là, au milieu de tout le luxe oriental, un essaim (84,000) de belles jeunes femmes, musiciennes, chanteuses et danseuses, devait l'entourer d'une éternelle séduction. Enfin, pour plus de sûreté, Çouddhodana résolut de marier son fils dès qu'il aurait atteint l'âge de seize ans, espérant que les joies de la famille auraient raison des tendances méditatives et sombres de son caractère.

A ce projet Siddhârtha ne fit point d'opposition, — il savait en effet qne l'état de *Grihastha* [2] ou Maître de maison est une des quatre étapes nécessaires de la vie idéale de l'Indien des hautes castes, — mais il traça un tel programme des qualités morales et physiques qu'il exigeait de sa future compagne qu'il devait être presque impossible de les trouver réunies dans une seule personne. Cette rare perfection se rencontra

I. Il n'y a que trois saisons dans l'Inde : printemps, été saison des pluies ou *Varsa*.

2. *Gṛhasthạ*.

cependant en la charmante fille de Daṇḍapâni, l'un des princes des Çâkyas, Gopâ ou Yaçodharâ, et Çouddhodana s'empressa de demander sa main pour son fils. Mais Daṇḍapâni était un vaillant guerrier, et méprisant l'état de mollesse où Siddhârtha avait vécu jusque là, sans jamais se mêler aux exercices des jeunes Çâkyas, il refusa de donner sa fille à un prince efféminé incapable de défendre ses états et de conduire son peuple à la victoire.

Piqué au vif et sûr de sa supériorité naturelle en toutes choses, le Bodhisattva fit annoncer qu'il était prêt à se mesurer avec les cinq cents plus vaillants d'entre les Çâkyas, et de fait il les vainquit tous aussi bien dans les exercices des armes que dans les sciences et les arts qui constituaient alors l'éducation d'un prince accompli. La belle Gopâ fut le prix de sa victoire.

Plusieurs années Siddhârtha vécut ainsi dans les plaisirs de la cour, et son père commençait à espérer que la prédiction fatale ne s'accomplirait pas; mais les dieux veillaient attendant le moment fixé par le destin. Un jour que, monté sur son char, le prince se rendait à un jardin situé à quelque distance de la ville, il aperçut tout à coup sur la route un vieillard à cheveux blancs, décrépit, courbé par l'âge qui s'avançait

péniblement appuyé sur un bâton. Frappé d'étonnement, il interroge son cocher, apprend de lui que la vieillesse est le sort réservé à tous les hommes, et sans vouloir aller plus loin rentre au palais songeur et soucieux. Quelques jours après, au cours d'une nouvelle promenade, il rencontre un malade se tordant dans d'atroces souffrances; puis, plus tard, croise sur sa route le convoi funèbre d'un homme que sa famille et ses amis conduisaient en pleurant au cimetière, et chaque fois il rentre précipitamment, de plus en plus affecté d'apprendre que la maladie et la mort sont des maux inhérents à la nature humaine auxquels personne ne peut échapper, dégoûté d'une existence fatalement soumise à tant de misères. Enfin, une dernière fois, tandis qu'il cherche dans son esprit hanté de l'horreur de ces maux le moyen de s'en délivrer à jamais, il voit venir au devant de lui un religieux mendiant, à l'air vénérable, au maintien calme et digne, le visage empreint d'une douce sérénité et comprend alors tout d'un coup que c'est dans la vie religieuse, dégagée des passions et des soucis du monde, qu'on doit trouver le repos de l'âme et le remède au mal. Son parti est pris. Il renoncera au monde, il quittera sa femme, son fils nouveau-né, ses parents, ses amis, abandon-

nera son royaume et menant une vie de pauvreté et de macérations ira par le monde à la recherche de la vérité, du salut qu'il rêve pour lui et pour tous les êtres.

Çouddhodana a été averti des rencontres successives qu'a faites son fils et de l'impression profonde qu'il en a ressenti. Par son ordre, tout le monde au palais redouble de précautions; les portes sont soigneusement fermées, les gardes augmentés, les femmes redoublent de séductions afin de retenir le prince dont on redoute le départ. Tout cela ne servira de rien. Au milieu de la fête à laquelle il assiste indifférent, Siddhartha s'endort, et les femmes de service fatiguées s'abandonnent elles aussi au sommeil. Quand il s'éveille, la vue de ces corps étendus dans l'abandon du sommeil lui donne l'impression d'un charnier. Plein de dégoût il se lève, appelle son fidèle écuyer Tchanda, lui ordonne de seller son cheval favori, Kanthaka, et sans dire un dernier adieu à sa femme, sans jeter un regard sur son fils, il sort du palais et de la ville dont les dieux lui ouvrent les portes sans éveiller les sentinelles endormies.

Suivant une autre tradition avant de partir, il serait allé voir son père qui aurait consenti à son départ dans l'impossibilité où il se trouvait de

remplir les quatre conditions posées par Siddhârtha : possibilité de soulager toutes les misères, jouissance d'une jeunesse éternelle, exemption de la maladie et de la mort.

Au point du jour, ayant parcouru trente yodjanas [1], le Bodhisattva se trouvait au bord de la rivière Anomâ que son cheval franchit d'un bond. Il se dépouille alors de ses ornements royaux, et de ses vêtements de fine toile de Kaçî [2] qu'il remplace par un haillon abandonné au bord de la rivière [3], et, tirant son sabre, coupe ses cheveux et sa barbe à la façon des ascètes, c'est-à-dire à une longueur d'un pouce, longueur qu'ils ne dépassèrent plus; puis, jetant en l'air sa chevelure, il s'écria : « Si je dois parvenir à l'état de Bouddha, que ces cheveux flottent dans les airs? ». Indra, le roi des dieux, s'en empara et porta cette touffe de cheveux au Svarga [4], où elle est conservée précieusement dans un dagoba d'or [5]. Ceci fait, il remet à Tchanda ses in-

1. Un *yojana* vaut environ 16 kilomètres.
2. Bénarès.
3. Il y a deux autres récits à ce sujet : selon l'un, Siddhârta aurait échangé ses vêtements contre ceux d'un chasseur; d'après l'autre, un dieu lui aurait apporté un costume complet de religieux.
4. Ciel ou paradis d'Indra.
5. *Dagaba* (probablement une corruption prakrite de

signes princiers en lui ordonnant de les rapporter à Kapilavastou et d'informer son père de sa résolution irrévocable de ne revenir dans sa ville natale que lorsqu'il aurait atteint le rang de Bouddha parfait; puis il s'éloigne résolument dans la direction de Râdjagrihâ, la capitale du royaume de Magadha, en quête d'un maître qui put lui enseigner la vérité.

Suivant la légende, Kanthaka, le meilleur des chevaux, mourut de chagrin en arrivant à Kapilavastou.

A cette époque, deux brâhmanes philosophes, Arata Kalama [1] et Roudraka, jouissaient d'une grande renommée et voyaient se presser autour d'eux de nombreux disciples. Tous deux faisaient de la méditation abstraite la base de leur doctrine, le premier lui donnant comme adjuvant la pauvreté volontaire et la maîtrise des sens, le second les pénitences religieuses et les mortifications corporelles. Successivement le Bodhisattva vint écouter leurs leçons. Sa grande intelligence lui permit de comprendre rapidement leurs doctrines, mais aussi de se rendre compte

dhâtu-garbha), d'où est venu le nom de *Pagode,* est une châsse, vase ou coffret, servant à conserver les reliques.

1. Plusieurs textes le nomment *Arala.*

qu'elles ne menaient ni à la vérité absolue, ni au salut qu'il cherchait, et il s'éloigna d'eux pour chercher par ses propres forces la vraie Loi éternelle. Cinq disciples de Roudraka,— Kaundinya [1], Vaspa, Bhadrika, Mahânâman et Açvadjit, — convaincus de sa supériorité intellectuelle, le suivirent, pour profiter de ses leçons, dans la forêt d'Ourouvilvâ ou il se retira pour chercher à son aise la solution des grands problèmes qui agitaient son âme. Là, pendant six années, il se livra à la méditation et à des austérités si rigoureuses qu'il ne mangeait plus qu'un seul grain de riz par jour; mais, revenu d'une syncope telle que les dieux eux-mêmes l'avaient cru mort, il se rendit compte qu'il n'avait rien gagné à ce régime et que loin de fortifier son intelligence ces mortifications exagérées ne faisaient que l'affaiblir; aussi renonçant à des privations inutiles il se remit à prendre une nourriture substantielle qu'il alla mendier, comme ses compagnons, dans les villages environnants. Bientôt ses forces corporelles et spirituelles revinrent; mais alors les cinq anciens disciples de Roudraka l'abandonnèrent, le considérant comme un homme sensuel

1. Suivant Kern, ce Kaundinya aurait été, quoique très jeune, l'un des brâhmanes appelés à déterminer l'horoscope du futur Bouddha.

et incapable désormais d'atteindre à la connaissance de la vérité que ses mortifications ne lui avaient pas révélée.

Quelque temps après, un jour qu'étant venu jusqu'au bord de la rivière Nairandjanâ il s'était assis pour méditer au pied d'un Nyagrodha [1], Soudjatâ, la fille d'un riche maître de maison des environs, l'aperçut et frappée de l'éclat miraculeux qui rayonnait de son corps, le prenant pour le dieu de ce banyan, vint lui offrir, dans un vase d'or, un plat de riz au lait sucré avec du miel, offrande spontanée que doivent recevoir tous les Bodhisattvas à la veille de revêtir la dignité de Bouddha. Réconforté par ce repas substantiel, le Bodhisattva rentra dans la forêt et vint s'asseoir, au lieu dit *Bodhimanda* [2], au pied d'un arbre *Bô* [3] (qui était né le même jour que lui) sur un tertre en forme de trône [4] qu'il recouvrit de quelques poignées d'herbe Kouça [5] que lui avait données en chemin un paysan nommé

1. *Ficus indica.*

2. Ce terme est plus habituellement appliqué au siège sur lequel s'assied le futur Bouddha.

3. *Bô* ou *Bodhi*, l'arbre de la science, *ficus religiosa*.

4. *Vajrâsana*, trône de diamant.

5. *Kûça*. Sorte de chiendent, herbe sacrée par excellence pour tous les Indiens.

Svastika [1], et, conscient que son heure était enfin arrivée, il fit le serment de ne point quitter ce siège avant d'être devenu un Bouddha parfait. A la dernière veille de la nuit, au moment où le soleil allait se lever, le voile de son intelligence se déchira, il eut simultanément la vue de tous les mondes de l'Univers dans leurs états passé, présent et futur, perçut distinctement la nature et ses lois, comprit la cause du mal et des renaissances incessantes qui en découlent et le sûr moyen d'y mettre fin désormais. Il était devenu Bouddha. A ce moment la terre trembla, les dieux firent retentir les cieux de leurs chants d'allégresse, il n'y eut plus sur la terre ni infirmes ni malades, les boîteux marchèrent, les sourds entendirent, les aveugles recouvrèrent la vue. Ceci se passait le jour de la pleine lune de Vaiçâkha (avril-mai). Siddhârtha avait alors trente-cinq ans.

Après cet effort et bien que conscient de la puissance qu'il avait acquise, le Bouddha (nous lui donnerons désormais ce nom) sentit le besoin de se recueillir, de mùrir dans son esprit la doctrine qui s'était révélée à lui, de décider la

1. Nom de bon augure. Le *Svastika* ou Croix gammée est le symbole d'Agni, dieu du feu. C'est aussi un des plus sacrés parmi les emblèmes bouddhiques.

forme sous laquelle il allait à son tour la révéler aux hommes et aux dieux attendant avidement sa parole. Aussi prolongea-t-il de sept semaines son séjour dans le voisinage du Bodhimanda. Pendant la première, dans la pleine jouissance de la conscience de sa délivrance des liens du monde, il demeura assis dans une immobilité complète sur le Vadjrâsana, parcourant successivement tous les degrés de la méditation abstraite. La seconde semaine, dans le but d'affirmer aux dieux la réalité de sa transformation, il s'éleva dans les airs et planant au nord-est de son siège primitif fixa, sans cligner les yeux, le Bodhimanda. Il passa ensuite la troisième semaine à se promener en méditant sur une allée pavée de pierres précieuses, que les dieux avaient disposée pour lui de l'orient à l'occident. La quatrième fut consacrée à méditer sur des questions de métaphysique (*Abhidharma*) paisiblement assis dans une maison de pierres précieuses construite par les dieux à son usage. La cinquième semaine le vit méditant le Dharma (la Loi) assis au pied d'un Nyagrodha et contempla sa victoire sur Mâra Papiyan [1], l'esprit du mal,

1. *Kâma,* le dieu du désir et de l'amour, l'ennemi né de tous les saints.

le tentateur. Pendant la sixième semaine il demeura plongé dans le Samâdhi [1] sous un Râdjâyatana, où il reçut les hommages des deux marchands Trapoucha et Bhallika qui, arrêtés dans leur marche par une force mystérieuse et émerveillés du rayonnement lumineux émanant de sa personne, le prirent d'abord pour un dieu sylvestre, l'adorèrent en lui faisant une offrande du lait de leurs vaches, puis, après l'avoir entendu exposer la Loi pour eux, devinrent ses deux premiers disciples laïques. A leur demande, le Bouddha leur donna quelques-uns de ses cheveux pour la conservation desquels ils construisirent un *Tchaitya* [2] aussitôt de retour dans leur pays. Ce furent les premières reliques. Enfin la septième semaine fut marquée par un nouvel assaut de Mâra qui, ne pouvant se résigner à sa défaite, tenta de faire périr le Bouddha sous des torrents d'eau diluviens, attentat déjoué par le dévouement du roi des serpents, Moutchalinda [3]. Averti de ce qui se passait par le désordre des éléments, Moutchalinda, quittant sa résidence du Patala [4], souleva le Bouddha au-dessus des

1. Méditation extatique.
2. *Caitya*, sanctuaire renfermant des reliques.
3. *Mucalinda.*
4. Monde souterrain intermédiaire entre la terre et les enfers.

eaux sur les anneaux de son corps gigantesque tandis que sa tête au col gonflé le protégeait contre les torrents de pluie déversés par le génie du mal.

La lutte avec Mâra, généralement connue sous le nom de Tentation du Bouddha, a une trop grande importance dans la légende bouddhique et dans l'iconographie sous toutes ses formes pour que nous puissions nous contenter d'y faire une simple allusion; nous allons donc tâcher de la résumer le plus brièvement possible.

Instruit par l'expérience des apparitions des Bouddhas antérieurs, Mâra savait que l'arrivée du Bodhisattva à l'état de Bouddha diminuerait beaucoup, si elle ne ruinait pas entièrement sa puissance néfaste ; mais incapable par sa nature même de connaître véritablement l'avenir (il est aveuglé par les deux qualités de *radjas*, passion, et de *tamas*, obscurité ou ignorance, il espérait soit empêcher Siddhârtha d'arriver à cet état, soit, en l'effrayant par ses menaces, le déterminer à renoncer à prêcher la Loi aux êtres et à se réfugier de suite dans le Nirvâna (état du Pratyéka-Bouddha), éventualité qui lui laisserait le champ libre. De tout temps il s'est efforcé de mettre des obstacles à l'accomplissement de la destinée du Bodhisattva. Ses efforts ont échoué.

Son ennemi est parvenu malgré lui au rang sublime qui l'élève au-dessus des dieux et en fait le sauveur du monde, le destructeur de la puissance du mal. D'abord, se présentant d'un air modeste, il tente de susciter en lui des doutes sur la légitimité et la réalité de son accession à la Bodhi parfaite. Sans s'émouvoir, le Bouddha le confond en obligeant la déesse de la Terre, elle-même, à rendre témoignage de ses innombrables bonnes œuvres et actes de charité accomplis dans ses existences antérieures en vue d'obtenir la Bodhi. Mâra essaye alors de l'ébranler par l'ambition, en faisant miroiter à ses yeux l'empire universel du monde prédit par les premiers astrologues consultés au moment de sa naissance, puis de l'intimider par la frayeur en suscitant contre lui les hordes épouvantables de l'armée des démons. Mais assuré de la réalité de ses droits au rang suprême, sans égal, fort de la conscience des mérites péniblement acquis dans ses cinq cent cinquante existences antérieures, sûr de sa puissance supérieure à toutes les forces du ciel et de l'enfer, impavide, le Bouddha demeure plongé dans l'extase du Samâdhi, sans même paraître s'apercevoir de la présence du prince des ténèbres. En vain les démons le menacent de leurs armes, l'accablent de traits; leurs épées levées

sur lui se brisent, les flèches qu'ils lui lancent tombent à ses pieds en pluie de fleurs.

Furieux de son échec, Mâra appelle à son aide les irrésistibles séductions des sens. A sa voix accourent les plus belles des Apsaras et des reines du monde infernal, s'évertuant à l'envie d'exciter chez le héros un sentiment de luxure par l'appât de leurs charmes savamment dévoilés, leurs expressions variées, leurs attitudes pudiquement ou crûment lascives, en un mot, mettant en œuvre les trente-deux magies des femmes. Rien n'y fait. Elles n'obtiennent pas même un regard du Délivré. Un dernier espoir reste au prince des démons. Il a trois filles, sans égales, supérieures aux déesses en beauté, expertes et invincibles en séduction. A leur tour elles se présentent devant le Bouddha et réussissent en effet à le tirer de son extase ; mais c'est pour se voir changer en vieilles femmes décrépites et difformes. Décidément vaincu, Mâra s'enfuit, après avoir tenté dans une feinte soumission de déterminer le Bouddha à renoncer à prêcher la Loi et à entrer de suite dans le Nirvâna.

Cependant s'il a pleine conscience d'avoir acquis l'omniscience, d'avoir pénétré les lois de la nature, l'origine du mal et de la métempsycose

et le moyen infaillible d'y mettre un terme, le Bouddha ne se dissimule pas les difficultés qui l'attendent. La Loi est profonde, difficile à exposer et à comprendre, rares sont les intelligences susceptibles de la saisir, plus rares encore les êtres doués d'une bonne volonté et d'une énergie suffisantes pour en suivre les préceptes, tandis qu'au contraire il aura à lutter contre la foule innombrable des incrédules, des aveugles asservis dans les liens du monde matériel et des passions, ainsi que des propagateurs convaincus ou intéressés des doctrines fausses qui séduisent l'humanité et l'entraînent en dehors de la voie du salut. Il hésite à entreprendre cette lourde tâche, et se contentant de s'être délivré lui-même il va peut-être renoncer à délivrer les autres êtres.

Témoins attentifs de ses luttes et de ses résolutions antérieures et de son hésitation actuelle, les dieux tremblent qu'il cède au découragement et prive le monde de l'enseignement de la Bonne Loi qu'il n'a plus entendue depuis les temps lointains du Bouddha Kâçyapa. Ils descendent en foule de leurs diverses résidences célestes et, se faisant leur interprète, le grand Brahmâ [1]

1. *Mahā-Brahmā*, le plus grand et le souverain des dieux des régions de la *Forme* et du *Désir*.

exhorte le nouveau Bouddha à se souvenir de ses vœux passés et d'avoir compassion du monde enserré dans les liens des passions, plongé dans les ténèbres de l'ignorance. A sa voix le Bouddha se remet de cet instant de défaillance. Il prêchera la Loi et n'entrera dans le Nirvâna qu'après l'avoir établie sur la terre et avoir instruit des disciples capables de la propager et d'en défendre la pureté.

Mais cette Loi est profonde, subtile, difficile à comprendre, peu à la portée des intelligences vulgaires; où trouvera-t-il dans le monde corrompu, asservi aux passions, aveuglé par l'illusion qui l'entoure, les premiers auditeurs susceptibles d'en saisir la portée, de l'exposer clairement aux autres, quand ils en auront pénétré le sens. Sa première pensée se porte tout d'abord sur ses anciens maîtres, Arâta Kâlâma et Roudraka, esprits d'élite, pleins de bonne volonté, chercheurs convaincus de la vérité; mais alors, tandis qu'il cherche en quel lieu il pourra les rencontrer, son omniscience lui révèle que le premier est mort depuis huit jours et le second de la veille même. Restent ses cinq anciens condisciples, encore qu'ils soient prévenus contre lui à cause de sa renonciation aux mortifications exagérées et le considèrent comme retombé sous l'empire

des sens; il saura les reconquérir et en faire les piliers de sa doctrine. Explorant l'univers, son œil divin les lui montre pratiquant leurs austérités dans le bois de Mrigadâva [1], à Richipatana [2] près de Bénarès [3], et sans plus tarder, il se met en route pour les rejoindre.

Ceux-ci, le voyant venir de loin, toujours sous l'empire de leurs préjugés, s'étaient promis de l'accueillir avec une politesse froide, sans lui accorder les hommages qu'il est d'usage de rendre aux hôtes dans l'Inde. Mais à mesure qu'il approchait, sa dignité extraordinaire, l'éclat surnaturel qui émanait de sa personne les frappa tellement que tous ensemble, malgré leurs résolutions, se levant allèrent au-devant de lui, le débarrassèrent de son manteau, de son bâton et de son vase à aumônes, et lui préparèrent un siège élevé au milieu d'eux, s'enquérant de ses nouvelles, l'appelant comme jadis Ayouchmat [4] Gautama. Alors lui, s'asseyant sur le siège qui lui avait été préparé, leur dit : « Moines, il ne convient pas que vous m'appeliez désormais par mon nom personnel ou du titre d'Ayouchmat, car je suis un

1. *Mrgadāva* « le Parc des Gazelles ».
2. R*sipatana*.
3. *Varanāsī*.
4. *Ayusmat* « Vénérable ».

Djina [1], Tathâgata, Bouddha parvenu à la sagesse parfaite », et, séance tenante, il leur fit une première allocution sur « le chemin du milieu », c'est-à-dire la nécessité d'éviter également les deux extrêmes de l'asservissement aux passions et des mortifications exagérées, aussi dangereux l'un que l'autre, et de suivre la voie moyenne qui seule peut conduire à la délivrance finale et complète. A la suite de ce discours (connu sous le nom de « Premier sermon de Bénarès ») Kaundinya convaincu fit profession de foi au Bouddha et à la Loi. Le lendemain, après avoir entendu l'exposition des « Quatre Vérités excellentes » [2], les quatre autres religieux furent également convertis, et au bout de quinze jours tous atteignirent l'état d'*Arhat* ou sage parfait. Ce furent là les cinq premiers disciples religieux du Bouddha, et à partir de ce moment le Sangha [3] était constitué.

Il semble, et cela est assez naturel, qu'au début les conversions ne furent pas très nombreuses. Les écritures bouddhiques mentionnent d'abord celle d'un jeune noble de Bénarès, nommé Yaças, immédiatement suivie de celles du père, de la

1. *Jina* « vainqueur des passions ».
2. *Aryani Satiani.* Nous aurons à les expliquer dans le chapitre consacré à la Doctrine.
3. Confrérie, congrégation, église.

mère et de la femme de Yaças (en qualité de disciples laïques), puis successivement quatre amis de celui-ci, Vimata, Soubâhou, Poûrnadjit et Gavâmpati, suivent son exemple et entrent dans la confrérie des Bhikchous [1], entraînant après eux cinquante autres habitants de Bénarès. Ensuite viennent les conversions éclatantes des deux brâhmanes Kolita et Oupatichya, disciples du philosophe Sañdjaya, devenus célèbres dans l'Eglise bouddhique sous leurs noms religieux de Maudgalyâyana et de Çâripoutra. puis des trois frère Kâçyapa [2] et de leurs mille disciples. L'aîné des Kâçyapa, généralement appelé, pour le distinguer de ses frères. Mahâ-Kâçyapa, devint le chef de la communauté après la mort du Bouddha. C'est à l'occasion de cette conversion en masse que fut prononcé le célèbre sermon, dit de Gâyaçircha. A partir de ce moment (deuxième année de la prédication de la Loi) les adhésions de religieux et de laïques à la doctrine nouvelle se multiplient rapidement, et c'est par dix mille, vingt-mille, quatre-vingt-quatre mille que l'on comptera désormais les Bhikchens qui se pressent autour du Tathâgata

1. *Bhiksu* « religieux mendiant ».
2. C'étaient, dit-on, des *Jatilas* ou des *Agnihotris*, adorateurs du feu, Agni.

pour recueillir ses enseignements et l'accompagnent dans ses incessantes périgrinations.

A dater de son accession à l'état de Bouddha, la carrière de Siddhârtha, — qu'on ne désignera plus désormais que par les noms de Bouddha Gautama, Çâkya-mouni (l'ascète des Çâkyas), Çâkya-Simha (lion des Çâkyas), et les titres de Tathâgata, Djina, Sougata, Sarvajña (omniscient), Bhagavat, — dura quarante-cinq années, marquées par des conversions retentissantes, des miracles (presque exclusivement d'ordre phénoménal naturel), des controverses victorieuses contre des incrédules, des hérétiques et des brâhmanes représentants de la croyance orthodoxe contre laquelle il luttait, dont la littérature bouddhique, avec sa prolixité habituelle, nous a conservé d'innombrables récits où le mythe palpable ou soupçonné se mélange d'une façon désespérante avec ce qui peut avoir quelque réalité historique, où nul souci chronologique (les Indiens n'ont pas la notion des dates exactes) ne préside à la relation des faits. De ce chaos cependant, on est parvenu à reconstituer approximativement, grâce à quelques allusions à des événements historiques à peu près précis, la succession année par année des épisodes vrais ou imaginaires de la vie du

Bouddha [1], ou plutôt de ses prédications, car ce n'est guère qu'à leur occasion qu'on nous renseigne sur l'existence du Maître : sa personnalité s'efface la plupart du temps devant le dogme qu'il a enseigné. Un volume entier ne suffirait pas à résumer tous ces récits d'époques diverses et souvent apocryphes ; nous nous contenterons d'en signaler les événements importants, ceux sur lesquels s'accordent les traditions du Sud et du Nord, et dans l'ordre chronologique qu'elles leur attribuent.

Lorsque quittant Kapilavastou, le futur Bouddha s'était mis à la recherche de maîtres capables de lui enseigner la vérité et les moyens de parvenir au salut, il avait traversé le royaume de Magadha et, mendiant à Râdjagrihâ, avait rencontré en cette ville le roi Bimbisâra qui frappé de la dignité de son aspect, de sa sérénité et sa résolution, lui fit promettre qu'aussitôt qu'il aurait atteint l'état de Bouddha sa première visite serait pour son empire. Çâkya-mouni n'eut garde d'oublier cette promesse, et c'est en se rendant de Bénarès à Râdjagrihyâ qu'il présida à Ourouvilvâ à la conversion des trois Kâçyapas, après une victoire miraculeuse sur le dragon

1. Voir H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde*, pp. 89-291.

gardien de leur feu sacré qu'il rendit inoffensif et renferma dans son vase à aumônes. Arrivé à Râdjagrihâ, il y prêcha les Quatre vérités sublimes dans le bois d'Yachtivana, devant le roi Bimbisâra, sa cour et un immense concours de peuple, prédication à la suite de laquelle le roi, ses ministres et la foule des auditeurs firent adhésion à sa doctrine, comme *Oupâsakas* ou fidèles laïques, en prononçant par trois fois la formule, désormais consacrée, du triple refuge dans le Bouddha, la Loi et l'Église [1]. A cette occasion Bimbisâra fit don au Bouddha du parc de Vénouvana [2], proche de Radjâgrihâ, afin d'y édifier un Sanghârama, ou Monastère, ou les moines pussent se livrer en paix à leurs exercices pieux et à leurs méditations.

Cependant la renommée du Bouddha se répandait et était parvenue jusqu'à Kapilavastou. Çouddhodana, qui ne s'était jamais consolé du départ de son fils, souhaitant le revoir avant de mourir, lui envoya un de ses ministres accompagné d'une escorte d'honneur de mille officiers et hommes d'armes. L'ambassadeur et sa suite arrivèrent à Vénouvana au moment où le Boud-

1. *Buddha, Dharma, Sangha.*
2. *Venuvana* ou *Veluvana* « Bois des Bambous ».

dha prêchait la Loi à une grande assemblée de dieux, de moines et de peuple, et, subitement convertis, ils demandèrent tous l'initiation dans l'ordre des Bhikchous, oubliant dans leur sainte ferveur de s'acquitter de leur mission. Il en fut exactement de même de neuf autres ambassades successives; toutefois le chef de la dernière, Oudâyi[1], — qui s'était engagé par serment à remplir sa mission quoiqu'il arrivât, — après avoir reçu l'initiation, fit connaître au Bouddha le vœu ardent de son père, et aussitôt le Bouddha donna l'ordre à la confrérie des Bhikchous de se préparer pour le voyage.

Dès le lendemain, il se mit en route pour Kapilavastou, voyageant à petites journées, mettant à profit les nombreuses haltes pour instruire dans la Bonne Loi les vingt mille moines qui l'accompagnaient. Oudâyi, qui avait acquis par son ordination le pouvoir surnaturel de se transporter instantanément à travers l'espace, les précédait et, servant de courrier au Tathâgata, lui rapportait chaque soir un repas exquis préparé dans les cuisines du roi Çouddhodana.

Le Bouddha et sa suite furent reçus en grande pompe à Kapilavastou. Toutefois le Maître, con-

1. Udāyi. On le nomme aussi quelquefois Kālodāyi.

naissant le caractère orgueilleux des Çâkyas, avait prévu que son père et ses parents, insuffisamment instruits de la sublimité de son rang, attendraient qu'il leur rendît le premier les marques de respect en usage, et dans sa grande compassion pour eux (ils auraient été frappés de mort subite s'il se fut incliné devant eux), dès qu'ils furent en présence il s'éleva dans les airs, à la hauteur d'un yodjana, et secoua sur leurs têtes la poussière de ses pieds, tandis que du ciel pleuvait une pluie de fleurs de tchampaka. Emerveillés de ce miracle, le roi, sa suite et toute la foule se prosternèrent et adorèrent le Maître du monde.

Le Bouddha passa plusieurs mois dans le jardin des Nyagrodas (banians), proche de sa ville natale, et son séjour fut marqué par l'entrée dans l'ordre des Bhikchous de Nanda, autre fils de Çouddhodana et héritier présomptif de la couronne, de son propre fils Râhoula âgé seulement de sept ans, de son cousin Ânanda, né le même jour que lui, et de la presque totalité des jeunes Çâkyas de bonnes familles, entraînement enthousiaste qui provoqua les plaintes des pères, mères, femmes et fiancées des nouveaux moines, et ce fut à cette occassion que le Bouddha proclama l'interdiction de recevoir dans l'ordre et d'initier

un homme sans le consentement de ses père et mère. Un peu plus tard, toute la population de Kapilavastou se convertit en masse, comme disciples laïques. Malgré son amour pour son fils, Çouddhodana fut plus difficile à convertir et le Bouddha ne put y parvenir qu'en le faisant assister secrètement à une prédication qu'il faisait aux dieux, ce qui du reste ne l'empêcha point plus tard, au moment de sa mort, d'atteindre la Bodhi et l'état d'Arhat sans avoir renoncé au monde et prononcé les vœux.

En quittant Kapilavastou, le Bouddha se rendit à Râdjagrihâ, au monastère de Vénouvana, sa demeure favorite. C'est là qu'il convertit un riche marchand de Çrâvastî, nommé Anathapindika, ou Anathapindada, devenu célèbre parmi les disciples laïques pour ses largesses en faveur de la congrégation, à laquelle il offrit le magnifique parc de Djétavana, qu'il acquit de son propriétaire le prince Djéta en en couvrant le sol de pièces d'or, et au milieu duquel il éleva pour la demeure du Tathâgata un magnifique Vihâra [1] à plusieurs étages et merveilleusement décoré qui fut, par la suite, une des résidences préférées du Boud-

1. Demeure, couvent et aussi temple en tant que demeure d'un dieu.

dha. C'est de là que sont datés un grand nombre de ses soûtras.

Les donations de ce genre au Bouddha et à la confrérie ne sont, du reste, pas rares. Non seulement les rois et les princes, tels que Bimbisâra, Prasénadjit, Adjataçâtrou, mais même de simples particuliers, voire des femmes, tinrent à honneur d'enrichir de leurs dons la jeune communauté. Parmi ces dernières deux surtout sont célèbres : Viçâkhâ, fervente bouddhiste quoique femme d'un adepte de la secte djaime, qui convertit au bouddhisme son mari et toute sa famille et, à la suite d'un repas qu'elle avait offert au Bouddha, réclama et obtint de lui la faveur d'accomplir les huit vœux de fournir sa vie durant à tous les membres de la confrérie des manteaux pour les garantir de la pluie, un repas réconfortant pour tout moine arrivant dans un couvent ou en partant, pour les malades et pour ceux qui soignaient les malades, des remèdes, une distribution de riz au lait à certaines dates fixes, des vêtements de bain pour les religieuses; la courtisane Ambapalî [1], de Vaiçâlî, qui fit don au Bouddha d'un parc merveilleux pour y édifier un Sanghârama.

1. Ou *Amrapâlî.*

La vingt-cinquième ou vingt-sixième année de la prédication du Bouddha [1] est marquée par trois événements : une grave maladie du Tathâgata que guérit le médecin Djîvaka, un émule d'Esculape, en lui faisant respirer trois poignées de fleurs de lotus préalablement imprégnées d'essences salutaires; la mort du roi Çouddhodana; l'institution de l'ordre des Bhikchounîs [2], ou religieuses bouddhistes.

Déjà au moment de la visite du Bouddha à Kapilavastou, sa tante [3] Mahâpradjâpatî Gautamî et sa femme Yaçodharâ [4] avaient sollicité de lui la fondation d'un ordre de religieuses dans lequel elles pussent, elles aussi, suivre efficacement la doctrine sublime de la Bonne Loi et se consoler de leur abandon par la pratique des austérités religieuses; mais lui, redoutant les désordres que pourraient apporter l'introduction des femmes dans la confrérie, s'y était formellement refusé en dépit de toutes leurs supplications. La douleur qu'elles ressentirent de la mort de Çouddhodana les détermina à faire une nouvelle ten-

1. Il ne faut pas oublier que ces dates, purement traditionnelles, n'ont rien de précis.
2. *Bhiksunî* « mendiante ».
3. On se rappelle que c'est elle qui l'a élevé.
4. Ou *Gopâ*.

tative. La tête rasée et revêtues du costume jaune des moines, Gautamî et Yaçodharâ se rendirent auprès du Bouddha, qui résidait alors au monastère du Bois des Nyagrodhas, proche de Kapilavastou, où il était venu assister aux derniers moments de son père, et se prosternant à ses pieds renouvelèrent leurs instances. Trois fois, il les repoussa. Enfin, vaincu par l'intervention d'Ânanda, son disciple favori, il consentit à les recevoir dans l'ordre, en leur imposant toutefois des règles très sévères et entre autres, l'obligation du respect et de l'obéissance pour tous les moines, qu'elles devaïent toujours considérer comme leurs supérieurs, quel que fut leur rang dans la confrérie; et pour punir Ânanda de son insistance, il le chargea de la direction et de l'instruction des religieuses, tâche qui, dit-on, fut loin d'être légère, en raison des fréquentes contestations qui ne tardèrent pas à s'élever entre elles et de leurs résistances à l'autorité des moines.

Lorsqu'il quitta Kapilavastou, après la mort de son père, le Bouddha se rendit à Râdjàgrihâ, au monastère du Vénouvana qui fut toujours une de ses résidences favorites. Il s'y trouva en présence de six adversaires, sophistes redoutables, qui avaient réussi à ébranler la foi du roi Bimbi-

sâra. Ces ennemis de la Bonne Loi, dont les écritures bouddhiques nous ont conservé les noms — Pourâna Kâçyapa, Jñâtipoutra, Kakouda Krityâyana, Adjita Koçambhala, Sañdjaya, Goçâlipoutra, —, sont donnés par quelques traditions comme des brâhmanes, mais tout porte à croire (notamment le nom bien connu de Jñâtipoutra) que c'étaient des maîtres de la secte djaine. Après une vive controverse, en présence du roi, le Bouddha n'eut point de peine à les confondre et à les faire honteusement expulser du royaume de Magadha. Mais ces contempteurs de la Loi étaient tenaces, et ne se tenant pas encore pour battus provoquèrent à Çrâvastî, dans les états du roi Prasénadjit, une nouvelle rencontre où du terrain du dogme ils transportèrent la question sur celui du miracle, manœuvre qui leur fut tellement désastreuse que, dans la honte et la rage de la défaite, leur chef, Pourâna Kâçyapa, s'en fut se noyer dans un étang sacré, une cruche pleine de sable attachée à son cou. Cette victoire décisive du Bouddha, amena la conversion de Prasénadjit qui fut jusqu'à sa mort un zélé disciple laïque du bouddhisme.

On se souvient que Mâyâ-Dévî, la mère de Siddhârtha, était morte sept jours après la naissance de son fils. Ses vertus et le mérite de sa

divine maternité lui avaient valu de renaître parmi les dieux bienheureux du ciel Touchita; mais sa mort prématurée l'avait privée des avantages attachés à l'audition de la Bonne Loi. Le Bouddha, dans son amour filial, ne pouvait laisser dans cette situation celle qui avait été sa mère dans toutes ses cinq cent cinquante incarnations. Il résolut donc de monter au Touchita pour enseigner à Mâyâ et aux dieux de ce ciel la doctrine sans égale du salut, et après un séjour de trois mois redescendit sur la terre, à Sankaçyâ, par un escalier de pierres précieuses à trois rampes construit par l'architecte divin Viçvakarma. Selon la tradition, les trois dernières marches de cet escalier étaient encore visibles du temps du grand roi Açoka. C'est de l'époque de cet événement que date, dit on, la première image qui fut faite du Bouddha. A la requête du roi Bimbisâra, qui ne pouvait supporter d'être privé de la présence du Bouddha, le saint Maudgalyâyana, par sa puissance surnaturelle, transporta trois fois au Touchita un sculpteur habile qui reproduisit avec une ressemblance parfaite les traits du Maître dans une statue de bois de santal.

Bien qu'ils eussent perdu leur chef, les hérétiques deux fois vaincus ne renonçaient pas à la

lutte; mais, désespérant de venir ouvertement à bout de leur adversaire, ils tentèrent de ruiner son prestige par des calomnies et de fausses accusations. Une première fois ils firent assassiner une femme de mauvaise vie par des bandits à leurs gages et cacher son cadavre dans un taillis voisin du monastère espérant faire retomber sa mort sur les disciples de Çâkya-mouni; mais, s'étant énivrés, les assassins se dénoncèrent eux-mêmes à la grande confusion des auteurs. du complot. Une autre fois, il soudoyèrent une religieuse qui se vanta d'avoir des relations charnelles avec le Bouddha. Elle simula même une grossesse et ne craignit pas de venir reprocher sa situation au Bouddha en pleine assemblée de la confrérie. Mais à ce moment, les dieux Indra et Kouvéra, se changeant en souris, rongèrent les coussins dont elle s'était affublée, révélant ainsi son imposture, et la coupable fut immédiatement engloutie dans un abîme ouvert sous ses pas et précipitée dans l'Avitchi [1], le plus profond et le plus terrible des enfers.

De nombreux événements pénibles ou funestes assombrirent les dernières années de la carrière du Bouddha. Ce furent d'abord les chagrins que

1. *Avici*, le huitième enfer.

lui causèrent l'insoumission et la jalousie de son cousin Dévadatta [1] qui, blessé de son refus de remettre entre ses mains la direction de la confrérie, rompit avec lui et fonda une secte rivale d'une discipline soi-disant plus sévère. Parvenu, par ses flatteries et ses complaisances, à gagner la confiance d'Adjâtaçatrou, fils du roi Bimbisâra, Dévadatta ne craignit pas de pousser ce prince impatient du pouvoir royal au parricide et, son fortait accompli, sut lui persuader de tenter de se débarrasser par un meurtre impie du témoin gênant et du censeur sévère qu'était le Bouddha. Mais heureusement toutes les tentatives perpétrées contre lui échouèrent : les séides chargés d'assassiner le Maître, saisis à son aspect d'une crainte respectueuse, jetèrent leurs armes, confessèrent le crime prémédité et, subitement convertis, demandèrent à entrer dans les rangs des Bhikchous; un éléphant furieux lancé contre lui s'agenouilla dévotement et essuya avec sa trompe la poussière de ses pieds. Plein de rage de voir échouer ses complots, Dévadatta, le Maudit, ne craignit pas d'attenter personnellement à la vie du Tathâgata en faisant rouler sur lui un énorme

1. Suivant quelques autorités Dévadatta aurait été le beau-frère de Çâkya-mouni.

rocher du haut d'une montagne; mais détourné de sa route par un arbre contre lequel il se brisa, le rocher sacrilège ne fit qu'une légère blessure au pied du Seigneur. La punition de Dévadatta ne se fit pas attendre : il fut instantanément dévoré par des flammes ardentes sorties du sol et plongé pour plusieurs Kalpas dans l'enfer Avitchi. La mort terrible de Dévadatta ouvrit les yeux au parricide Adjâtaçatrou. Il confessa ses crimes au Bouddha et, en ayant obtenu le pardon, se convertit et fut toujours par la suite un disciple fervent et un propagateur zélé du bouddhisme.

Quelque temps après Çâkya-mouni eut à subir une grande douleur. Son vieil ami, le roi Prasénadjit fut détrôné par son propre fils, Viroûdhaka, et à la suite d'un conflit à propos d'un territoire contesté celui-ci, vint avec une armée puissante mettre le siège devant Kapilavastou, malgré les efforts du Bouddha pour rétablir la concorde entre les deux peuples rivaux, s'empara de la ville, la réduisit en cendres et en massacra presque tous les habitants. Ainsi périt la puissance des Çâkyas. Quant au criminel Viroûdhaka, en punition de ses forfaits il fut brûlé vif, avec le ministre dont il avait suivi les mauvais conseils, dans son palais incendié miraculeusement par la concentration des rayons du soleil à tra-

vers le diamant d'une parure de femme déposée imprudemment sur un coussin d'étoffe légère, sept jours après la destruction de Kapilavastoue.

Cependant le Bouddha était devenu vieux. Il avait quatre-vingts ans. Ses forces, usées par quarante-cinq années de prédication et le coup que lui avait porté la ruine de sa ville natale, déclinaient de jour en jour. Il comprit que son heure approchait et voulut revoir encore une fois les divers lieux qu'il avait souvent parcourus, faire une dernière tournée pastorale dans les monastères qui abritaient ses milliers de disciples. Il se mit donc en route pour cet ultime voyage avec Ânanda, accompagné de sa suite habituelle de moines avides d'entendre ses enseignements. En sortant de Vaiçalî où, ainsi que nous l'avons vu précédemment [1], la courtisane Amrapâlî lui fit don d'un jardin magnifique pour y édifier un monastère, il se sentit sérieusement malade et avertit Ânanda de sa fin prochaine, non sans lui dire par trois fois que, si on les en priait, les Bouddhas avaient le pouvoir de prolonger pendant tout un Kalpa leur existence dans le monde. Mais Ânanda, tout à sa douleur, et aussi troublé par Mâra, l'esprit du

1. Voir page 79.

mal, ne prit pas garde sur le moment à ces paroles, et lorsque, un peu plus tard, il supplia en pleurant le Tathâgata de demeurer encore sur la terre, le moment propice était passé, le Seigneur avait décidé dans son esprit que trois mois plus tard il entrerait dans le Nirvâna.

Sur ces entrefaites, moururent deux de ses disciples préférés, Maudgalyâyana et Çâripoutra.

Continuant son voyage, malgré ses souffrances, le Bouddha arriva à la ville de Kouçinâgarâ, sur le territoire des Mallas, et là, un forgeron, nommé Tchounda, l'invita à prendre chez lui un repas avec la confrérie. Ce devait être le dernier. En quittant la demeure de Tchounda, souffrant d'atroces douleurs, à bout de forces, le Bouddha se rendit dans un petit bois de Çâlas proche de la ville, et là, au pied de deux de ces arbres, il se fit faire avec quelques manteaux un lit où il se coucha sur le côté droit [1], la tête tournée vers le nord. Malgré ses souffrances, il eut encore la force d'instruire et d'initier à la Loi un vieil ermite nommé Soubhadra et de donner ses dernières instructions à ses disciples, les exhortant à lui soumettre tandis qu'il en était encore temps les doutes qu'ils pouvaient avoir, et à ne prendre

1. C'est là ce qu'on appelle « l'attitude du lion »

pour guides, après son départ, que la Loi, leur conscience et leur raison. Puis il entra successivement dans les quatre degrés de Samâdhi [1], et, à la dernière veille de la nuit passa paisiblement dans le Nirvâna.

A ce moment, la Terre trembla, les Çâlas qui abritaient le Bouddha se couvrirent de fleurs, bien que ce ne fut pas la saison, et les répandirent en pluie parfumée sur le corps du Tathâgata ; Brahmā, Indra, les quatre Gardiens du Monde et tous les dieux descendirent du ciel pour joindre leurs lamentations à celles des disciples éplorés et chanter les louanges du Maître que le Monde vénère.

Prévenus par Ânanda de la mort du Tathâgata, les Mallas de Kouçinâgarâ lui firent des funérailles solennelles, telles que l'étiquette d'alors les prescrivait pour un empereur Tchakravartin. Son corps, oint des parfums les plus rares, enveloppé dans cinq cents pièces de fine mousseline de Kâçi et renfermé dans un cerceuil de bois précieux, fut porté par les plus éminents parmi les notables habitants de Kouçinâgarâ sur un bûcher de bois de santal, en présence d'une foule immense de dieux, de Bhikchous, de gens du

1. Méditation extatique.

pays et des alentours, même de représentants de tous les animaux de la création venus de tous les points du monde pour témoigner de leur vénération et de leur reconnaissance au Sauveur qui avait aplani pour eux les voies de la transmigration.

Mais c'est en vain que dieux et hommes s'efforcèrent de mettre le feu au bûcher.

Or, en ce temps, Mahâkâçyapa, le premier des disciples du Bouddha depuis la mort de Çâripoutra et de Maudgalyâyana, se trouvait à Pâvâ avec un groupe de cinq cents moines confiés à ses soins. Instruit de la mort du Tathâgata par un ascète Âdjîvaka qui revenait de Kouçinâgara, il se hâta avec sa suite vers cette ville, et aussitôt qu'il se fut prosterné devant le corps du Bouddha, le bûcher s'enflamma spontanément.

Lorsque les parties corruptibles du corps furent consumées, les dieux éteignirent les flammes par des torrents d'une pluie parfumée. et les ossements épargnés par le feu furent pieusement recueillis par les Mallas afin de les conserver comme reliques [1]. Mais dès qu'ils furent instruits du grand événement, le roi de Magadha,

1. Ce fait est intéressant à constater en raison de son opposition aux préjugés des Indiens qui considèrent comme impur tout ce qui provient d'un cadavre, même les ossements calcinés.

les Çâkyas, les Litchavis et nombres d'autres peuplades envoyèrent à Kouçinâgarâ des ambassadeurs pour réclamer une part des reliques du Bouddha, et un conflit eut éclaté au sujet de ce partage sans l'intervention d'un sage brâhmane, nommé Drona [1], qui en fit huit parts égales attribuées aux représentants d'autant de nations. Le partage était terminé quand arrivèrent les envoyés des Mauryas, qui durent se contenter des cendres du bûcher. Drona reçut pour salaire le vase qui lui avait servi à mesurer les reliques. Chaque peuple édifia dans son pays un Stoupa [2] pour conserver ces reliques. Plus tard, le roi Açoka les recueillit et les répartit dans 84000 stoupas construits par ses soins dans toutes les contrées de l'Inde.

1. Son nom signifie « mesure, boisseau ».
2. *Stūpa*, tumulus funéraire.

IV

LE BOUDDHISME PRIMITIF ET SES DOGMES. LE DHARMA. — LE NIRVÂNA.

Le Bouddhisme primitif. — Dès son début, si nous en croyons ses écritures, le bouddhisme se présente synthétisé sous une forme ternaire dont les trois éléments constituent la célèbre trinité Bouddha, Dharma, Sangha, c'est-à-dire le Maître qui enseigne la Loi, la Loi éternelle qu'il a prêchée et l'Eglise à laquelle il en a confié la garde et la propagation. Il serait éminemment intéressant de pouvoir reconstituer avec une certitude absolue l'enseignement même du Bouddha; malheureusement, ni lui ni ses premiers disciples n'ont rien écrit, et nous sommes obligés de nous en rapporter à des traditions longtemps transmises oralement, ainsi que nous l'avons dit précédemment, et par conséquent susceptibles de modifications plus ou moins profondes, qui sont

parvenues jusqu'à nous sous la forme de deux canons à peu près identiques quant au fond, très différents dans les détails, les interprétations et même dans leur esprit : ceux du bouddhisme du sud ou *Hinayâna* et du nord ou *Mahâyâna*. Bien que ces deux grandes écoles se disputent réciproquement la préséance, on s'accorde en général à considérer le canon Hinayâna comme représentant le plus fidèlement l'enseignement primitif, en raison de la concision habituelle de ses soûtras, — appelés à cause de cela *Soûtras courts* par opposition aux soûtras développés du Mahâyâna, — du peu de place qu'y tiennent les spéculations métaphysiques, et surtout de l'absence des Bodhisattvas (êtres mythiques appartenant à une conception relativement récente) parmi les auditeurs empressés autour du Bouddha. Sans doute de nombreuses et importantes adjonctions ont dû être faites pendant le cours des premiers siècles au canon Hinayâna pour lui donner la forme sous laquelle nous le connaissons, de même aussi que des modifications profondes peuvent et doivent même sûrement avoir été introduites dans la vie du moine bouddhiste, ainsi que dans le culte, et le tableau que nous pouvons faire de cette époque lointaine sera forcément bien incomplet et hypothétique.

Le Dharma. — Cet enseignement primitif du Bouddha, que nous nous efforcerons de dégager autant que possible des additions postérieures, constitue ce qu'on nomme le *Dharma*. Le terme de Dharma, que les Indiens de toutes croyances prennent actuellement dans son sens restreint de Loi et de Religion, possède plusieurs significations importantes à signaler pour sa compréhension entière quoique moins usitées, entre autres celles de devoirs, vertus [1], propriétés, fonctions et formes spéciales des choses : on peut donc admettre qu'il représente la « Force éternelle et immuable » qui régit l'univers, ses phénomènes, les choses et les êtres. De ce que le Dharma est éternel, il résulte que le Bouddha n'en est pas l'inventeur, mais en dépend lui-même et ne fait que le révéler, ou plutôt le rappeler aux hommes, conclusion d'ailleurs conforme aux dires mêmes du Bouddha qui déclare prêcher la même Loi et dans les mêmes termes généraux que les autres Tathâgatas ses prédécesseurs, parmi lesquels il cite surtout Dîpankara et Kâçyapa et accidentellement Krakoutchanda et Kanakamouni. Et sans nous porter garant de l'existence historique de ces saints personnages, nous pouvons affirmer la vérité de

1. C'est dans ces deux sens qu'il est employé chez les Djains.

ces paroles prêtées au Bouddha, car — nous l'avons déjà dit et ne saurions trop le répéter — il n'y a rien dans son Dharma qui n'ait déjà été proclamé de façon plus ou moins nette dans les anciennes Oupanichads et dans les enseignements des philosophes indiens antérieurs à son époque. Toutefois, il serait injuste de ne pas lui reconnaître le grand mérite d'avoir élevé l'idéal moral à un degré qui n'avait jamais été atteint avant lui et d'avoir transformé en un amour universel non seulement du prochain, mais de tous les êtres, le dogme étroit de la charité brâhmanique au nom de la compassion due à toutes les souffrances physiques ou morales.

Cette idée de la souffrance universelle et le désir ardent d'y mettre un terme sont, en effet, le point de départ et le fondement même du Bouddhisme ; ce furent aussi les objets de la préoccupation constante des anciens sages de l'Inde. Sauf les organes de la secte matérialiste épicurienne des Lokayitas, tous, en effet, ont proclamé, et presque dans les mêmes termes que le Bouddha, que tout dans le monde est souffrance, que la douleur est inhérente à l'existence, que le pire de tous les maux est la continuation incessante des existences (transmigration ou métempsycose), et que le but unique des efforts du sage

doit être de mettre fin à cette succession de la souffrance par l'acquisition du repos bienheureux qui ne comporte plus la nécessité de renaitre. Tel est aussi le seul et unique but de la doctrine bouddhique dont nous allons tâcher de résumer les dogmes principaux; mais, avant tout il faut nous rendre compte de la manière dont elle conçoit le monde, scène du drame éternel des existences sans fin.

Cosmogonie. — Comme les disciples du Sânkhya et plusieurs autres sectes indiennes, les Bouddhistes nient la création du monde en tant qu'œuvre réfléchie de la volonté et de la puissance d'un Dieu éternel ou antérieur au monde. Pour eux, il n'y a pas de création à la manière dont nous l'entendons. Ils conçoivent l'univers, ou ensemble des mondes, comme éternel en tant que formé d'une matière également éternelle et impérissable ; mais les mondes, ou sphères (*tchakravâlas*) [1], qui la constituent, composés d'éléments de cette matière qui incessamment s'agrègent et se désagrègent, passent continuellement par les quatre états successifs de formation, de développement, de dépérissement et de destruction (correspondant à peu près aux *yougas* du

1. *Cakravāla.*

brâhmanisme) dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle un *Kalpa,* époque dont la durée varie selon les opinions des sectes et des auteurs sacrés, mais peut toujours se chiffrer par des millions d'années. Pendant les trois premières périodes de chaque Kalpa, quatre, sept ou vingt-quatre Bouddhas, dits *Mànouchis* [1] ou humains, se manifestent dans chacun des mondes [2].

La formation, ou si l'on veut la naissance de ces mondes ou sphères, en nombre incalculable, est provoquée et dirigée par deux forces éternelles, fatales et inintelligentes : la première, appelée *Adrichtha* « invisible », correspondant à ce qu'il semble aux forces d'attraction et de répulsion, préside à la combinaison des éléments matériels; la seconde, *Karma*, est la conséquence inévitable des actes antérieurs bons et mauvais [3]. On peut dire que chaque monde qui nait est le produit et l'héritier des actes d'un autre monde qui vient de disparaître.

Chacun de ces mondes est conçu exactement

1. *Mānusi.*

2. Dans le Hinayāna primitif il est d'abord question de quatre Bouddhas seulement, puis de sept. Aujourd'hui le chiffre de vingt-quatre est universellement admis.

3. Nous reviendrons plus tard sur cette conception importante du Karma.

de la même manière que le monde terrestre, c'est-à-dire possédant sa terre, son soleil, sa lune, ses planètes, ses constellations, disposés comme dans notre système solaire. Il découle de là que tous ces mondes sont habités.

La terre se compose de quatre contrées nommées *Outtara-Kourou*, *Poûrva-Vidêha*, *Jamboudvipa* [1] et *Godâna* [2], disposées respectivement au nord, à l'est, au sud et à l'ouest autour du mont sacré *Mérou* [3] sur les pentes et au-dessus duquel s'étagent les résidences des dieux inférieurs et des grands dieux, résidences, cieux ou paradis, constituant trois régions superposées en partant de la terre : 1° *Kāmāvātchara* [4] « région du désir », divisée en six étages habités par les êtres divins encore soumis à l'influence des passions, comprenant notamment les résidences des Quatre *Maharâdjas* « Grands Rois » protecteurs des quatre points cardinaux, des *Trayastrimçats*, les trente-trois grands dieux védiques, des *Touchitas* parmi lesquels les Bodhisattvas humains attendent le moment

1. L'Inde
2. Donnée plus ancienne que celle des Sept continents de la Cosmogonie pourânique.
3. *Meru* ou *Sumeru*.
4. *Kāmāvācara*.

de se transformer en Bouddhas par une dernière incarnation; 2° *Roûpâvâtchara* [1] « région de la forme », comprenant seize étages affectés aux dieux libérés des passions mais encore pourvus des formes corporelles quoique très subtiles, parmi lesquels les plus fréquemment mentionnés sont les *Brahmâs* et les *Mahâ-Brahmâs;* 3° *Aroûpâvâtchara* [2] « Région sans formes » composée de quatre étages dont les habitants sont complètement immatériels.

Au dessous de la terre, peut-être à son intérieur, s'étagent en sens inverse huit Enfers (*Nirayas* ou *Narakas*) brûlants, de plus en plus terribles à mesure qu'ils sont plus profondément situés, et qui portent les noms de *Sandjîva*, *Sanghata*, *Kâlasoûtra*, *Raurava*, *Mahârauvara*, *Tâpa*, *Pratâpa*, *Avitchi*. Malgré les épouvantables souffrances qu'on y endure, ces enfers ne sont à proprement parler que des purgatoires, car leurs tourments ne sont pas éternels, mais proportionnés comme rigueur et durée aux fautes commises. Ils constituent, en réalité, une des étapes de la transmigration.

Les Êtres. La transmigration. — Tels sont

1. *Rūpāvācara* ou *Rūpādhātu*.
2. *Arūpāvācara* ou *Arūpādhātu*.

les diverses régions habitées par les êtres, et ces êtres, de l'insecte le plus infime au dieu et même au Bouddha, sont tous de même nature. Seulement il est fort difficile de déterminer d'après les Ecritures bouddhiques quelle est exactement cette nature; par contre, elles nous apprennent avec grands détails ce qu'elle n'est pas.

Les divers systèmes philosophiques du brâhmanisme admettent tous l'existence et l'immortalité de l'âme, *âtman*. Pour les uns, — les orthodoxes,— l'*âtman* des êtres, ou *djîvâtman*, est une parcelle du *Paramâtman*, ou Ame divine universelle et éternelle; pour les matérialistes, disciples du Sânkhya, l'*âtman* est un *pouroucha*, c'est-à-dire un atome, éternellement distinct et doué d'individualité, de matière subtile, intelligente et consciente qui, par son alliance avec la matière grossière, *prakriti*, concourt à la formation des choses et des êtres. Pour les uns comme pour les autres, par son contact avec la matière grossière l'âtman contracte une souillure dont il doit se purifier en de nombreuses existences afin de reconquérir sa pureté primitive et sa liberté, progressant par les vertus ou s'abaissant encore d'avantage par les vices, évolution progressive ou rétrograde qui constitue

la Transmigration ou Métempsycose. (Nous verrons plus tard que plusieurs sectes du Mahâyâna se rallient à cette théorie par la conception de l'*Alaya*, véritable âme individuelle, immortelle et peut-être même éternelle).

Toute différente est la doctrine du Bouddhisme primitif, et c'est même le point sur lequel il rompt le plus résolument avec les données traditionnelles du Brâhmanisme, un de ceux où il montre une réelle originalité.

Partant de ce principe, qu'il érige en axiome, que cela seul est vrai qui ne peut ni changer ni périr (c'est-à-dire l'absolu, le Dharma éternel), que tout composé est périssable, instable, sujet au changement en raison des modifications incessantes des éléments qui le composent et, par suite, n'a ni réalité ni vérité subjective, il arrive à la conclusion que l'univers, les choses et les êtres, composés formés d'éléments instables, n'ont point d'existence vraie et ne sont que les produits d'une illusion, d'une idée fausse créée par l'ignorance de la véritable nature de ces choses.

Or si les diverses parties du corps d'un homme, ou d'un être quelconque, sont perpétuellement soumises au changement, — ainsi que l'expérience le prouve par la différence qui existe dans

un même individu entre l'enfance, l'âge mûr et la vieillesse, — si tous les éléments constitutifs de ce corps se dissolvent après la mort, comment peut-on admettre que quelque chose d'immortel subsiste après cette dissolution? Comment peut-on raisonnablement prétendre que l'âme — composée de souffle vital (*âtman*), d'esprit (*manas*), d'intellect (*mahat*), d'intelligence (*budhî*) et de conscience (*vijñâna*) — puisse survivre à la destruction des autres éléments de l'être et constituer une entité permanente, distincte des autres éléments de l'univers. Il n'y a donc point d'âme, et ce que l'illusion nous fait concevoir sous ce nom n'est qu'un vain mot inventé par l'ignorance pour désigner une chose qu'elle ne comprend pas, que l'égotisme et le désir de l'existence lui font croire exister.

Il en est de même de l'individualité, de la personnalité, du Moi. Peut-on dire en effet que le Moi individuel, personnel, soit le corps, ou une partie quelconque du corps, le souffle vital, l'esprit, l'entendement, l'intelligence, la conscience? Rien de tout cela n'est le Moi; il est un ensemble, un composé de tout cela; il n'a donc pas d'existence réelle, durable; il est une pure illusion née de l'ignorance et du désir de l'existence.

Mais s'il n'existe ni âme, ni Moi, ni personna-

lité, ni individualité, si l'être purement matériel disparaît complètement quand se dissolvent les éléments qui le composent, que reste-t-il pour recevoir la récompense et le châtiment des actes, pour parcourir les divers échelons de la Transmigration et mériter enfin la délivrance d'une série d'existences qui n'existent pas? D'un autre côté, supposer qu'un nouvel être, entièrement distinct du premier naisse pour hériter des conséquences (on des fruits) d'actes qu'il n'a point accomplis, qui lui sont radicalement étrangers, constituerait une injustice flagrante certainement incompatible avec la doctrine bouddhique, une inconséquence et une contradiction inadmissibles avec l'idée de la justice dans la rétribution des actes qui est le fondement de la doctrine foncièrement indienne de la Transmigration. Le Bouddhisme s'en tire par une conception fort subtile, mais aussi difficile à comprendre qu'à admettre.

Tout être vivant, et l'homme en particulier, est composé de cinq *Skandhas* « agrégats, qualités extérieures ou physiques et facultés intérieures ou mentales », — nommés *Roûpa* « forme », *Védanâ* « sensation », *Sanjñâ* « perception », *Samskârâs* « impressions » *Vijñâna* « conscience » dont la réunion constitue la personna-

lité [1]. Quand un individu meurt, sous l'influence du *Karma,* » conséquence » non seulement de ses actes mais encore de ceux de précédentes existences dont il a hérité, de nouveaux Skandhas s'agrègent pour former un nouvel être qui, à son tour, héritera du Karma de son prédécesseur. « Ce qui se passe ainsi d'une vie à l'autre, dit M. de la Vallée-Poussin [2], ce n'est pas l'*âtman*, qui n'existe pas, c'est le *Vijñânasamtâna*, série des actes intellectuels, ou plus exactement, puisque la série (*samtâna*), n'existe pas indépendamment des membres (*samtânin*), des moments (*kṣana*) qui la constituent, ce qui se réincarne c'est un *Vijñâna* riche de toutes les puissances accumulées par les Vijñânas antérieurs. Dès lors, si le dégustateur du fruit n'est pas identique à l'auteur de l'acte, il le continue et le prolonge ».

Cette doctrine quintessenciée est-elle bien l'enseignement primitif du Bouddha? Il est peut-être permis d'en douter [3]. Nous savons, d'ailleurs, que dès une époque très reculée, peut-être contemporaine de celle du second concile et du pre-

1. Le Mahâyâna change ainsi l'ordre des Skandhas : Rûpa, Vijñâna, Védanâ, Sanjñâ, Samskârâs. H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde*, I, 362, 375.

2. *Nouvelles recherches sur la doctrine de l'acte,* p. 12.

3. Voir A. Barth : *Religions de l'Inde*, Encycl. des Sc. rel. t. VI, p. 561.

mier schisme, la secte des Vatsipoutrîyas enseignait que « le *Poudgala* (l'indivisible) n'est pas la même chose que les Skandhas et n'est pas quelque chose de distinct des Skandhas ; il est ainsi nommé à cause de l'association des Skandhas, des sphères (*dhâtu*) et des *ayâtanas*. En dehors du Poudgala il n'y a rien qui passe d'un monde à l'autre ; on dit le Pougdala passe d'un monde à un autre, c'est-à-dire, il renaît [1] ». Quoiqu'il en soit nous sommes tenus de l'admettre comme exacte puisqu'elle est enseignée en tant qu'article de foi dans les écritures du Hinayâna, qui ne paraissent pas avoir subi de modifications profondes depuis le temps de Kanichka, c'est-à-dire depuis la seconde moitié du premier siècle de notre ère.

Tel est donc, d'après les données les plus générales du Bouddhisme, l'être qui est lancé dans le monde non pour y jouer un rôle personnel, mais pour épuiser les conséquences bonnes et mauvaises d'actes qu'il n'a point commis, dont il a simplement hérité en vertu de la loi du Karma, et pour ce faire il devra parcourir tout ou partie des échelons de la transmigration. Mais où son rôle individuel commence c'est qu'il lui appar-

1. J. P. Minayeff : *Reeherches sur le Bouddhisme*, p. 224.

tient de détruire ou d'agraver par ses actes les causes fatales de cette transmigration.

Le Dogme des Quatre Vérités excellentes et des Huit Bons Chemins. — Le principe de la métempsycose et des causes qui la déterminent fatalement étant posé et admis, reste à trouver le moyen d'y échapper et de détruire ces causes. Ce moyen, cette voie infaillible de salut, le Bouddha l'a découvert, ainsi que l'affirme le *Credo* du Bouddhisme :

Ye dhammā hetuppabhavā
Tesham hetum Tathāgato āha ;
Teshañca yo nirodho,
Evamvādī Mahāsamano ;

« des Dharmas qui naissent d'une cause, le Tathâgata a proclamé la cause ; ainsi que leur suppression, lui le véridique Grand Ascète [1] » ; et son exposé constitue le dogme fondamental du Bouddhisme, connu sous le nom de dogme des « Quatre Vérités excellentes et des Huit bons Chemins. »

Trouver la cause et le remède des maux qui accablent non seulement les hommes mais encore tous les êtres, notamment de la naissance (ou renaissance), de la maladie, de la vieillesse et de la mort, fut, on s'en souvient, la préoccupation

1. H. Kern : *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, I, 299.

constante de Gautama, à partir du moment où lui apparurent successivement un malade, un vieillard, un mort et un religieux. C'est pour découvrir cette cause et ce remède que renonçant aux jouissances du monde, il abandonna royaume et famille, alla chercher les leçons des philosophes les plus réputés de son temps, et ne trouvant pas chez eux la solution désirée s'en fut dans la solitude méditer sur ces grands et angoissants problèmes. Cette solution, il en eut la révélation pendant ses quarante-neuf jours de retraite au pied de l'arbre de science, lorsqu'il fut devenu un Bouddha, et la formula en ces quatre aphorismes d'une concision obscure : « la douleur; l'origine de la douleur; la destruction de la douleur; la voie qui conduit à la destruction de la douleur [1] »; ou, d'une manière plus compréhensible : « Tout dans le monde est douleur; la douleur est inséparable de l'existence; en supprimant l'existence on supprimera la douleur; enseignement du moyen de supprimer l'existence et la douleur ».

Cette conception du mal, de ses causes et des moyens de le supprimer, le Bouddha l'expose de la manière suivante dans sa seconde prédication

1. *Douleur* signifie le *mal* en général.

aux cinq ascètes de Bénarès; c'est ce qu'on nomme la doctrine des *Douze Nidânas* ou de l'*Enchainement des causes :* « L'origine de la douleur est la *naissance* (jati); la naissance a pour cause la *continuité du devenir* (bhava); la continuité du devenir provient de l'*attachement au monde et à la vie* (upadâna); l'attachement naît du *désir* (trisnâ); le désir est produit par la *sensation* (vedanâ); la sensation naît du *contact* ou *toucher* (sparça); le contact est l'œuvre des *six organes des sens* (chadâyatana); les six organes des sens ont pour origine l'*existence individuelle* (nâmarûpa); le Nâmarûpa découle de la *conscience* (vijñâna); la conscience est produite par les *concepts* (samskaras), qui eux-mêmes sont le résultat de *l'ignorance* (avidya).

Sujet inépuisable de controverses entre les maîtres eux-mêmes des nombreuses écoles et sectes bouddhiques, la théorie des Nidânas est trop obscure à nos yeux européens pour pouvoir se passer de commentaire et nous croyons ne pouvoir mieux l'éclairer qu'en citant l'explication qu'en donne M. Kern[1]. « Cette série bien connue est conçue comme une histoire du développement de l'individu humain en douze actes, his-

1. *Hist. du Bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 359.

toire qui commence *ab ovo*, ou plus tôt encore, et qui se termine par la vieillesse et la mort. Tout se ramène en dernière instance à : 1° l'ignorance, définie comme l'illusion que ce qui est passager est durable; 2° de l'ignorance naissent les *samskaras* (états d'âme) comme affection, aversion, sottise, aveuglement, etc.; 3° de là naît la première conscience chez l'être qui est dans le sein de sa mère; 4° de cette conscience subjective naît *Nâmâ-rûpam,* nom et forme : ce mot signifie embryon; par nom on entend les quatre éléments, terre, eau, feu et air; par forme, ce qui est lumineux ou obscur de sa nature; 5° alors viennent les six organes des sens [1], qui ont pour domaine consécutivement la conscience, les quatre éléments et la forme; 6° par la combinaison mutuelle du nom et forme avec les organes des sens naît le contact; 7° de là vient la sensation, agréable ou désagréable, ou qui n'est ni l'un ni l'autre; 8° de là naît le désir sensuel; 9° et par suite l'effort; 10° de là le devenir ou état; 11° puis la naissance, c'est-à-dire naissance corporelle, ou, ce qui revient au même, la réunion des cinq *skandhas* qui forment l'organisme; 12°

1. Les Indiens considèrent le *Mânas* « intellect » comme un sixième sens.

après vient le douzième terme : vieillesse, et mort, deuil, lamentation, tristesse et douleur ».

De cet exposé, il résulte clairement que l'*ignorance* est la cause productrice de tous les maux et que si l'on parvient à détruire l'ignorance tout l'échafaudage des causes concomitantes s'écroule et qu'on arrivera à la suppression de la douleur par la destruction de l'existence, c'est-à-dire au Nirvâna.

Mais il ne suffit pas de connaître la cause du mal et de la naissance et de proclamer la nécessité de détruire cette cause; il faut encore indiquer les moyens infaillibles d'effectuer cette destruction. Ainsi que nous l'apprend le Credo fondamental du bouddhisme, le Bouddha n'a point failli à cette tâche : il a enseigné la *Voie* excellente qui conduit à la destruction de la douleur et à la béatitude du Nirvâna, avec la concision habituelle aux philosophes indiens, dans le dogme des *Huit Bons Chemins*, savoir : 1° Vue parfaite; 2° bon jugement; 3° parole parfaite; 4° fin de l'œuvre parfaite; 5° manière de vivre parfaite; 6° application parfaite; 7° mémoire parfaite; 8° méditation parfaite.

Par Vue parfaite, il faut entendre la disposition à recevoir l'enseignement bouddhique, la com-

préhension des Quatre Vérités et des Douze Nidânas, la conviction que les Huit Bons Chemins mènent au salut, la foi dans la vérité révélée par le Bouddha.

Le Bon Jugement dirige l'homme dans sa vie, le préserve des mauvaises fréquentations, le met en garde contre les fausses doctrines, l'empêche de tomber dans les filets de l'hérésie.

La Parole parfaite n'exprime que de bonnes pensées conformes à la Bonne Loi, est douce, persuasive, se garde soigneusement de toute expression grossière, pénible ou insultante pour autrui.

La Fin de l'œuvre parfaite, consiste à garder dans toutes les actions un but pur et honnête, exempt de tout égoïsme, visant le bien de tous les êtres.

La Manière de vivre parfaite permet de gagner sa vie honnêtement, sans s'exposer à la souillure du péché, c'est-à-dire, au fond, en suivant les prescriptions du code brâhmanique relatives aux fonctions et métiers honorables et en s'abstenant des métiers dégradants, avec en plus l'exercice de la Charité.

L'Application parfaite fait observer rigoureusement et intelligemment les préceptes du Bouddha et dirige l'intelligence dans la voie du salut.

La Mémoire parfaite permet de retenir avec fruit les enseignements de la Loi.

Enfin la Méditation parfaite révèle à l'homme la véritable nature de l'univers et des êtres, l'illusion qui consiste à croire en sa réalité, l'impermanence et l'inanité de tous les composés, l'existence et la nature du Vrai absolu.

Dans ce Dogme des Huit Bons Chemins sont renfermées toute la morale et la discipline bouddhiques.

Morale. — C'est surtout par la douceur, la pureté, l'élévation de sa morale, par sa tolérance, par l'extrême développement de la charité, de l'amour du prochain étendu à tous les êtres, au moins autant que par sa tacite condamnation des barrières de la caste, que le Bouddhisme a conquis non seulement une grande partie des populations de l'Inde, mais encore de presque toute l'Asie Orientale, et a mérité l'admiration et la sympathie de nombre de penseurs et de savants occidentaux. Et pourtant, là aussi, il n'a presque rien innové. A part quelques points de détail il ne fait guère que reproduire les préceptes de l'antique morale brâhmanique, à laquelle il emprunte jusqu'à son admirable doctrine de la responsabilité individuelle et de l'impossibilité d'échapper aux conséquences des actes bons ou

mauvais qu'aucun médiateur ou rédempteur ne saurait effacer.

« Ces mauvaises actions que tu as commises ne sont le fait ni de ton père, ni de ta mère, ni de tes parents, ni de tes amis, ni de tes conseillers. Toi seul les as toutes commises. Toi seul tu dois en récolter les fruits. » — « Soi-même on fait le mal. Soi-même on se fait tort. Soi-même on ne fait pas le mal. Soi-même on se purifie. Personne ne purifie un autre. » — « Dans les cieux, dans les profondeurs de la mer, te cacherais-tu dans les crevasses des montagnes, nulle part tu ne trouveras un lieu où tu puisses échapper au résultat terrible de tes mauvaises actions. » — De même tout acte vertueux reçoit sa récompense et son mérite, accompagne partout et toujours celui qui l'a accompli : « Ses parents, ses amis ne félicitent-ils pas un homme qui revient d'un long voyage lorsqu'il arrive sain et sauf chez lui? De même, le juste, lorsqu'il passe de ce monde dans un autre, est attendu par ses bonnes actions comme par des amis. » Cette conception de la responsabilité personnelle et de la rétribution fatale des actes constitue le *Karma*, la force inéluctable qui règle la destinée des êtres.

Moins heureux est son emprunt de cette idée

indienne que toute action ayant sa rétribution, récompense ou châtiment, qui produit un nouveau Karma et, par suite, une nouvelle renaissance, le saint qui aspire au Nirvâna doit s'abstenir de tout acte, aussi bien bon que mauvais, seul moyen de détruire le Karma.

En réalité, la morale bouddhique, comme d'ailleurs celle de toutes les religions, repose sur les quelques principes fondamentaux sans lesquels aucune société ne peut exister, qu'elle formule en *Cinq Commandements,* ou plutôt *Interdictions* étant donné leur caraçtère prohibitif :

Ne pas tuer,

Ne pas voler,

Ne pas commettre l'adultère,

Ne pas mentir,

Ne pas s'ennivrer.

L'observation scrupuleuse de ces Commandements produit dix *Actes méritoires* ayant pour contre-partie, en cas de transgression, dix *Actes coupables* répartis en :

trois péchés du corps : meurtre, vol, adultère ;

quatre péchés de parole : mensonge, calomnie ou médisance, injures, bavardage ;

trois péchés de pensée : convoitise, haine, erreur dogmatique.

Obligatoires pour tous les membres de l'Église

bouddhique, ces cinq commandements sont les seuls préceptes formellement imposés aux laïques; mais, en ce qui concerne les religieux, nous verrons plus tard qu'ils sont tenus d'observer cinq autres commandements spéciaux :

ne pas prendre de repas aux heures défendues (c'est-à-dire, ne prendre qu'un seul repas vers le milieu du jour);

n'assister à aucune récréation mondaine, telles que spectacles, danses, chants, musique;

ne pas faire usage de parfums, d'onguents, de guirlandes de fleurs ou de tout autre ornement;

ne pas faire usage d'un lit large ou bas;

n'accepter en aumône ni or, ni argent, ou monnaie quelconques.

A ces prescriptions s'ajoutent pour eux l'observance de quatre *Vœux* et de deux cent cinquante-trois *Règles*, la plupart d'un caractère plus disciplinaire que moral.

Mais les cinq et les dix commandements ne représentent que le minimum strictement imposé au bouddhiste. L'homme ambitieux d'atteindre le Nirvâna, ou tout au moins d'améliorer son Karma devra, en outre, pratiquer six *Vertus supérieures* ou *pâramitâs :* Aumône, Moralité

parfaite, Patience, Science transcendante, Energie, Bonne Volonté [1].

L'Aumône, ou le Don [2], est considérée comme la première, la plus obligatoire des vertus. Elle doit être faite spontanément, de bon cœur, sans arrière-pensée d'une récompense future, sans préférence ni distinction d'individu puisqu'elle a pour but de soulager toutes les misères; cependant l'aumône aux religieux bouddhistes est la plus méritoire.

Outre l'observance stricte des cinq Commandements, la Moralité parfaite [3] consiste en la recherche et l'étude de la morale absolue, la pratique scrupuleuse des préceptes de la Loi et des règles de la discipline, le renoncement au monde, le détachement de tout ce qui est susceptible de provoquer de nouvelles renaissances. Comme les quatre autres Pâramitâs suivantes, c'est une des vertus essentielles spéciales aux religieux.

La Patience [4] s'entend de la soumission sans révolte aux maux de la vie, sans haine ni colère

1. Les Mahāyānistes comptent dix Pāramitās : aumône, moralité, renoncement au monde, sagesse, énergie, patience, véracité, fermeté, amabilité, équanimité. — (H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde*, I, 412).

2. *Dāna.*

3. *Çīla.*

4. *Ksānti.*

aux outrages et aux persécutions, de chercher en toute chose ce qu'il peut s'y trouver de bien, du respect de toutes les croyances, de toutes les opinions, de tous les rites cultuels des autres religions, de l'effort inlassable pour répandre la Bonne Loi.

La Science transcendante, Prajñâ-pâramitâ, amène avec l'aide de la méditation à la connaissance du vrai absolu.

L'Energie [1] renverse les obstacles que l'on rencontre sur le chemin de la vérité et du salut.

La Bonne volonté [2], enfin, qui se confond avec l'amour du prochain, est la vertu dominante du saint qui s'oublie lui-même pour ne se préoccuper uniquement que du bien et du salut des êtres.

Cette dernière vertu est celle que nous désignons généralement sous le nom de Charité bouddhique et qui serait mieux dénommée par celui de compassion universelle; car, si elle comprend en réalité l'aumône, le don et la libéralité, ce n'est là que son côté matériel, et pour ainsi dire secondaire; elle vise plus loin et s'élève plus haut que notre charité, qui n'est, en réalité, que l'aumône. Elle n'est pas restreinte

1. *Vīrya*.
2. *Karunā* et *Maitri*.

aux seuls humains, toutes les créatures, même les plus infimes des insectes, ont droit à toute sa sollicitude, puisque, de par la loi du Karma, ils ont été ou seront des hommes. Dans la limite de ses moyens (les Bouddhas et les Bodhisattvas, de même que certains Arhats supérieurs ont le pouvoir de se faire comprendre par tous les êtres, de faire entendre leur voix dans l'étendue des trois mille mondes et jusqu'au plus profond des enfers), le saint doit s'efforcer de les convertir au bien, de leur inspirer l'horreur du mal, de leur inculquer les éternelles vérités de la loi bouddhique, en un mot de les faire entrer dans le *chemin* de la libération. Elle prime toutes les vertus; elle supplée même à la foi et à la connaissance de la loi bouddhique; car, nous apprend le Parinirvâna-Sûtra, si le Grand Brahmâ est parvenu au rang sublime qu'il occupe bien au-dessus des autres dieux, malgré ses erreurs dogmatiques et l'orgueil qui le faisait se croire le créateur et souverain maître du monde, c'est que pendant un nombre infini d'existences il a répandu des aumônes parmi les malheureux, sauvé nombre d'êtres de la mort, et instruit les ignorants. Elle ne peut pas avoir de limites, elle doit, au besoin aller jusqu'au sacrifice personnel, ainsi que le Bouddha lui-même en a donné

l'exemple dans les innombrables existences que racontent les Jâtakas. C'est elle qui établit la différence de rang et de mérite entre le *Pratiêka* — saint parfait, mais ne songeant qu'à son salut personnel sans se préoccuper de la délivrance de ses semblables — et le *Véritable Parfait Bouddha*.

Cette vertu, toutefois, surtout telle que l'entendent les Bouddhistes du Nord, a ce caractère, étrange pour nous, de n'être parfaite qu'à la condition d'être absolument désintéressée; la pratiquer même en vue du Nirvâna lui enlève tout mérite. Bien plus, pour être méritoire, la compassion pour les êtres ne doit rien avoir d'individuel, elle doit s'appliquer indistinctement à toutes les créatures existant dans les trois mille mondes de l'univers et c'est exclusivement à leur salut que le saint doit consacrer les mérites qu'il peut avoir, sous peine de tomber dans l'erreur dite *Vibhavatrisana*, c'est-à-dire dans le désir du Nirvâna, qui est un empêchement à l'acquisition de la Bodhi parfaite. « De l'heure même où il a, conscient et sérieux, produit la pensée de Bodhi, la résolution de devenir Bouddha pour le salut de tous les êtres, toutes ses pensées sont dominées par la Bonne Pensée, tout en lui se change en mérite, et le Char du Grand Véhicule

le conduit rapidement à la Bodhi qu'il ne désire, et parce qu'il ne la désire, que pour les autres. De la pitié « avec objet », il passera insensiblement à la pitié « sans objet ». S'oubliant lui-même, il méprisera ce qu'il donne, et finira par oublier à qui il donne [1] ».

Méditation. — La stricte observance des Cinq Commandements, des Dix Interdictions et des Vertus, constitue le *Mérite*. Le mérite est universellement défini « l'abstention du mal et la pratique du bien »; mais les diverses écoles bouddhiques ne s'entendent pas sur la véritable nature du bien et du mal; pour les unes, le bien est ce qui est utile et le mal ce qui est nuisible; pour d'autres, l'utile est ce qui est le bien absolu, le nuisible ce qui est mal en soi. Quelles que soient, cependant, leurs opinions sur cette question, les Bouddhistes s'accordent à reconnaître que le mérite acquis par les actes, si important qu'il soit, est insuffisant pour l'acquisition de la Bodhi et le salut final qui exigent de plus le mérite spirituel. Ce mérite spirituel s'acquiert par la Méditation, qui a pour but et effet le détachement complet du monde, la destruction des passions

1. L. de la Vallée-Poussin : *Nouvelles recherches sur la doctrine de l'acte.*

par une vie sainte et un effort continuel pour maîtriser les sens, l'acquisition de la science transcendante par la réflexion. Pour être efficace, cette méditation doit être calme, profonde, et sans distraction. On y parvient par certains procédés physiques, on pourrait même dire mécaniques, empruntés aux pratiques des Yogis, tels que demeurer assis immobile dans une posture gênante, retenir ou ralentir méthodiquement sa respiration, fixer le bout de son nez ou bien un point lumineux, ou encore par l'usage des *Cercles magiques*, pratiques accompagnées d'une tension intense et persistante de l'esprit vers le but désiré.

La Méditation, *Dhyâna*, — qu'il serait peut-être plus exact d'appeler *Contemplation*, — comporte quatre degrés correspondant aux quatre états de sainteté reconnus par les bouddhistes. Le premier, *Pathamajjñānam*, est le premier pas dans le Chemin de la Sagesse, la vision intuitive de la Loi et le désir du salut; c'est l'état du *Çrotaâpatti*, dont l'esprit s'est ouvert à la lumière de la vraie foi et qui a une perception claire des Quatre Vérités excellentes. Le second, *Akâçanancayatanam* « conception de l'infini de l'espace », caractérise le *Sakridâgâmin*, saint qui s'est tellement rendu maître de ses passions qu'il

n'aura plus à renaître qu'une seule fois dans le monde des hommes. Le troisième, *Vijñânancayatanam*, « conception de l'infini de l'intelligence », appartient à l'*Anâgâmin*, saint qui a maîtrisé son *Moi* au point de ne plus avoir besoin de revenir en ce monde, mais qui renaîtra encore une fois dans le monde des dieux. Enfin l'*Akinçajñânayatanam,* « conception de la non-entité absolue », correspond à l'état de l'*Arhat*, c'est-à-dire du saint arrivé à un tel degré de perfection qu'il est délivré de toute réincarnation, possède la sagesse parfaite, une compassion et un amour sans borne pour tous les êtres. Il peut parvenir au Nirvâna même pendant la vie terrestre.

A ces quatre degrés du Dhyâna, les bouddhistes du sud ajoutent un cinquième état, dit *Samâdhi*, état de méditation transcendante dans lequel cessent toute sensation et toute perception des idées, qui est le propre de l'Arhat parfait, du Bodhisattva et avant tout du Bouddha. C'est l'extase absolue.

Chez les bouddhistes du nord, la théorie de la méditation est beaucoup plus compliquée. Ils lui donnent aussi quatre degrés, subdivisés chacun en de nombreuses et subtiles divisions, qu'ils désignent sous les noms de *Dhyâna*, *Vimoksa*, *Samâdhi* et *Samâpatti*. Le Dhyâna, méditation

proprement dite, avec ses quatre phases constitue le degré inférieur de ce système. Le Vimokṣa, abstraction qui procure l'affranchissement de l'esprit, se divise, suivant les sectes, en trois ou huit phases successives et progressives. Le samâdhi, effort soutenu, « consiste dans l'effort de distraire, de détourner l'esprit des choses de ce monde ». Il se divise en trois, quatre ou six six états :

« 1° Samâdhi avec doute et réflexion;

2° sans doute et avec réflexion;

3° sans doute et sans réflexion;

4° abstraction complète ou stupeur;

5° délivrance des trois affections fondamentales de la matière;

6° état où l'esprit n'est plus dirigé vers rien [1]. »

Sanction des Actes. — Après ce résumé des prescriptions de la morale bouddhique, il nous reste à voir quelle sanction, toute morale naturellement, leur a réservé l'enseignement du Bouddha. Cette sanction, la rétribution des actes bons ou mauvais, se trouve tout entière dans le dogme de la Transmigration ou Métempsychose. L'observance plus ou moins scrupuleuse des Commandements et la pratique des vertus feront

1. H. Kern : *Hist. du Bouddh. dans l'Inde*, I, pp. 404-406.

renaître le fidèle soit dans une bonne condition parmi les hommes, soit dans une des nombreuses classes de dieux, ou bien en feront, s'il est assez parfait, un Arhat susceptible de parvenir au Nirvâna, même en cette vie, et d'acquérir, s'il en a la ferme ambition, la qualité de Bouddha. De même les négligences, les transgressions de la Loi, les vices et les crimes condamnent leurs auteurs, suivant leur gravité, à la renaissance dans une mauvaise condition parmi les hommes, dans les différentes espèces d'animaux, et enfin dans quelqu'un des enfers, au sortir duquel ils devront recommencer tout ou partie du pénible calvaire de la transmigration; car il ne faut pas oublier que suivant les idées indiennes, l'enfer n'est pas éternel,— c'est une sorte de purgatoire dont les tortures sont proportionnées comme rigueur et durée à la gravité des fautes commises,— et que, sa peine subie, le coupable reprend dans la série des conditions de l'existence la place que lui assignent les actes méritoires qu'il peut avoir accomplis, les actions bonnes et mauvaises ne se compensant pas, mais portant séparément leur fruit. Un homme condamné à l'enfer peut à l'expiration de son châtiment, renaître parmi les dieux.

Toutefois l'esprit de justice et d'égalité dont

s'honore le Bouddhisme subit une défaillance inexplicable en ce qui concerne les femmes, généralement considérées comme inférieures aux hommes. Renaître femme est une des plus mauvaises conditions de l'existence humaine. Aussi l'école Hinayâna refuse-t-elle à la femme la capacité d'atteindre au Nirvâna, et décide que pour elle la plus grande récompense est de renaître homme. Par contre, le Mahâyâna repousse cette injustice, et non seulement il reconnaît à la femme la possibilité de s'élever à la sainteté, mais même il en a divinisé et béatifié plusieurs, et compte dans son panthéon nombre de Bodhisattvas féminins.

LE NIRVÂNA. — De fréquentes allusions que nous rencontrons dans les écritures bouddhiques, même placées dans la bouche du Bouddha, nous montrent que, comme les autres Indiens, les Bouddhistes admettent l'existence de nombreux paradis, résidences des diverses catégories de dieux [1], notamment le Svarga, paradis d'Indra, et le Brahmaloka, demeure de Brahmâ. Mais tous ces cieux ne sont que des résidences temporaires et au bout d'un certain laps de temps, —

1. Voir page 98.

12,000 ans, dit-on [1], leurs hôtes sont contraints de rentrer dans le courant de la transmigration et de renaître sur la terre. Le repos éternel, la véritable délivrance de la transmigration, n'existe que dans le Nirvâna.

Qu'est-ce donc que le Nirvâna?

Il n'est point dans la métaphysique bouddhique de question qui ait au même point sollicité l'imagination explicative des maîtres de l'Eglise bouddhique et provoqué les recherches des savants européens. Est-ce un lieu? un état? le néant? L'être qui y est parvenu conserve-t-il ou perd-t-il son individualité, sa personnalité et sa conscience? Autant de questions demeurées jusqu'ici insolubles, d'autant plus insolubles que, s'il parle souvent du Nirvâna, le Bouddha ne fait jamais aucune allusion à sa nature, comme si le mot avait un sens défini bien connu de ses disciples et des hommes de son temps : le seul point indubitablement acquis, c'est que le Nirvâna n'est pas un lieu, un paradis puisqu'il est dit formellement que l'Arhat parfait peut le posséder pendant sa vie terrestre.

L'étymologie du terme ne nous renseigne pas

1. Il ne faut pas oublier qu'une année divine vaut 360 années terrestres.

davantage. Par contre, le fait qu'on le rencontre parfois chez les Brâhmanes et les Djains comme synonyme de *Moksha* et de *Mukti* indique qu'il a le sens de « délivrance », et que cette délivrance s'opère soit par anéantissement, soit par absorption dans le principe primordial éternel. Des enseignements attribués au Bouddha sur la destruction fatale des composés et de ses théories sur la non-existence de l'âme, de l'individualité, du Moi, il semble bien résulter qu'il faille considérer le Nirvâna comme l'anéantissement absolu de l'être, même en ce qui le concerne personnellement, opinion que ses dernières paroles à son lit de mort paraissent confirmer : « Peut-être en quelqu'un de vous cette pensée naîtra : les paroles de notre maître sont finies. Nous avons perdu notre maître! Mais il n'en est pas ainsi. Les vérités et les règles de l'ordre que j'ai enseignées et prêchées, qu'elles soient votre Maître quand je serai parti. — Désormais soyez votre propre lumière, votre refuge; ne cherchez pas d'autre refuge. — Tenez d'une main ferme la vérité comme votre lampe. — Attachez-vous à la vérité comme votre refuge. — Ne cherchez refuge qu'en vous-mêmes [1]. » Rien dans ces ultimes exhorta-

1. *Mahāparinibbāna Sūtta*, II, 32, 33.

tions n'indique que le Bouddha eut l'idée de la persistance de sa personnalité dans l'autre monde, de la possibilité de soutenir et de diriger ses disciples par une intervention, même spirituelle; bien plus, la conception du Nirvâna-néant est nettement exprimée dans les gâthâs mises dans la bouche de Brahmâ et d'Indra après le décès du Grand Ascète :

« Tous les éléments de l'être sont passagers;

« la naissance et la destruction sont leur nature;

« ils sont nés et détruits;

« le bonheur n'existe que lorsqu'ils ont cessé d'être ».

Mais l'idée du Nirvâna-néant est en contradiction avec l'assertion du Bouddha que l'Arhat peut obtenir et goûter le bonheur du Nirvâna pendant sa vie terrestre, et plus encore avec la croyance, de bonne heure émise et répandue, en l'intervention efficace constante des saints décédés et des Bouddhas passés pour la préservation de la pureté de la Loi, sa défense, son expansion et même dans les affaires humaines, et les Mahâyânistes se sont tirés de cette difficulté en distinguant d'abord « un Nirvâna relatif, auquel l'homme peut déjà arriver pendant sa vie (*upadhiçesha*), et un Nirvâna définitif ou final

(*parinirvâna*) [1]; » puis en établissant en principe que les Bouddhas passés jouissent d'un Nirvâna, où ils conservent leur personnalité et leur activité tant que leur intervention dans les affaires du monde et de la religion est nécessaire, c'est-à-dire jusqu'à l'apparition sur la terre d'un nouveau Bouddha parfait. Quand son œuvre est entièrement accomplie, le Bouddha se *fond*, en perdant sa personnalité, dans le grand principe primordial, essence éternelle de vie, de lumière, d'intelligence et de science, qui constitue le Dharma absolu régent du monde, et l'on dit alors qu'il possède, ou est renfermé dans, le corps de la Loi, *Dharma-Kâya*.

Il est facile de reconnaître dans cette conception la théorie Sânkhya du retour du Pourousha à la région lumineuse et sublime d'où l'a momentanément exilé sa fatale curiosité des prestiges de Prakriti [2]; de même que l'on retrouvera dans les conceptions du Mahâyâna mystique l'équivalent de la doctrine védantique de l'absorption dans l'Etre suprême, Adi-Bouddha remplaçant le Svayambhou, l'Etre suprême existant par lui-même.

1. H. Kern, *Hist. du Boud. dans l'Inde*, I, 385.
2. Voir *Brâhmanisme*, p. 97.

On peut à bon droit s'étonner que le Bouddha ait négligé ou peut-être même refusé de s'expliquer sur une question aussi importante que celle de la nature de Nirvâna; mais à défaut d'une définition formelle, nous trouvons dans les enseignements qu'on lui prête nombre de raisons suffisantes pour justifier l'hypothèse que dans son esprit le Nirvâna est bien l'anéantissement absolu de l'être, aussi bien spirituel que corporel, opinion qui du reste n'a rien d'inconséquent ni de contradictoire avec la doctrine bouddhique dont tous les efforts tendent à la destruction de l'égotisme. Il est à remarquer, en effet, que dans aucune de ses prédications, ni de ses instructions, même au moment de sa mort, il ne fait une allusion quelconque à la survivance possible de sa personnalité, ni de celle des autres Bouddhas, ses prédécesseurs. Jamais il ne promet à ses disciples de venir d'une manière divine à leur aide, de les soutenir dans leurs luttes, de les guider dans leurs doutes. Il leur laisse le *Dharma* qu'il a prêché et ce Dharma le contient et le représente tout entier; il est lui-même identifié avec cette entité abstraite, la Loi : Loi qui n'est pas seulement le faisceau des doctrines d'une religion, mais la Loi éternelle, universelle, unique qui préside à la formation, à la vie et à la destruction des mondes.

A notre avis, — c'est une simple hypothèse que nous risquons, — le Nirvâna, *relatif*, c'est-à-dire celui auquel le Saint peut parvenir pendant sa vie terrestre, doit s'entendre de la maîtrise absolue des sens et de l'anéantissement des passions, de l'*indifférence* à tout, bien ou mal, amour ou haine, état de quiétisme négatif, de méditation tellement abstraite qu'elle ne s'exerce plus sur rien, d'extase sans aucune sensation, aucun sentiment, aucune pensée, phase préparatoire au Nirvâna définitif.

Quant à ce dernier, il nous paraît bien être — au moins dans la doctrine orthodoxe primitive — un anéantissement de l'individualité, de la personnalité, en un mot du *Moi* de l'être par l'absorption et la fusion dans l'essence primordiale éternelle de Bodhi.

V

LE SANGHA

L'Église Bouddhique. — Laïques et Religieux. — Discipline. — Admission dans l'Ordre : Initiation et Ordination. — Monastères et Temples.

L'Eglise bouddhique. — Lorsque, à la fin des sept semaines qu'il passa au pied de l'Arbre de la science, Çâkyamouni, devenu Bouddha parfait, reçut la visite des deux marchands Trapoucha et Bhallika, après les avoir converti à la foi nouvelle qu'il allait dorénavant prêcher, il leur enjoignit de *prendre refuge* (c'est-à-dire de se consacrer) dans le Bouddha et le Dharma. C'est également en leur faisant prononcer la même formule qu'il consacra la conversion de ses cinq premiers disciples religieux, les cinq Ascètes de Bénarès; mais à partir de ce moment nous le voyons ajouter à cette formule d'adhésion un

troisième membre, le *Sangha*, c'est-à-dire l'Eglise bouddhique.

Troisième corps de la « Trinité bouddhiste » (Bouddha, Dharma, Sangha, « le Bouddha, la Loi, et la Confrérie) le Sangha constitue bien en effet l'Eglise bouddhiste, mais avec cette restriction qu'elle ne comprend que les religieux de tous rangs à l'exclusion des laïques. Ce terme désigne d'une façon générale tout le clergé bouddhiste sans distinction des sectes ni des pays ; mais il a également des acceptions plus restreintes et s'applique aux assemblées des religieux d'une secte et même à la réunion des moines profès d'un monastère. Suivant les règles du Vinaya, le nom de Sangha s'applique à toute assemblée de religieux légalement capable de procéder à l'Initiation des novices, de prononcer des peines disciplinaires ne dépassant pas l'exclusion temporaire de la communauté et d'accomplir les rites de l'*Uposatha* (confession générale hebdomadaire) et de *Varsa* (retraite pendant la saison des pluies), c'est-à-dire composée d'au moins cinq moines ordonnés.

Laïques et Religieux. — Les laïques, appelés *Upâsakas* (féminin *Upâsikâ*), « serviteurs », ne font en aucun cas partie de la communauté ou du Sangha, et ne peuvent être admis aux cérémo-

nies célébrées par les moines dans leurs réunions conventuelles ; ils assistent seulement aux cérémonies publiques du culte, sans y prendre part autrement que par leurs offrandes et leurs prières, aux prédications et aux lectures édifiantes que les religieux sont tenus de faires les jours de fêtes et surtout pendant la retraite de la saison pluvieuse. Le laïque devient bouddhiste simplement en prononçant la formule de l'acte de foi et de la prise de refuge dans le Bouddha, la Loi et le Sangha, ainsi qu'en témoignent les nombreux récits de conversions de laïques par le Bouddha et ses disciples; mais on lui impose l'observation des cinq commandements : ne pas tuer, ne pas voler, ne commettre ni adultère ni fornication, ne pas mentir et ne pas s'enivrer, et l'interdiction de faire le commerce de cinq choses: armes, hommes, viandes, liqueurs fortes, poison [1]. En plus on lui recommande de bonnes œuvres matérielles et immatérielles, consistant en aumônes aux religieux mendiants, dons de toute nature à la confrérie, foi et adoration pour le Bouddha, respect pour les religieux. Il est à remarquer que les dons fait à la confrérie sont considérés comme l'œuvre la plus méritoire : « Les hommes qui font

1. J. P. Minayeff : *Recherches sur le Bouddhisme*, p. 163.

des sacrifices, qui ont en vue le bien, qui font le bien matériel, dans quelles circonstances leur aumône est grande en résultats, cela le Bouddha l'a expliqué, lui qui sait la rémunération des œuvres, les résultats des dons et les circonstances où l'aumône est grande en résultats. — Celui qui, donne à la communauté, celui-là donne bien, sacrifie bien, fait bien une offrande. Le don fait au Sangha est grand en résultats ; il est glorifié par ceux qui connaissent le monde[1]. » En résumé le rôle, le mérite, on pourrait dire la seule raison d'être du laïque est de nourrir la communauté, de l'entretenir de tout ce dont elle a besoin.

En récompense de ses efforts et de ses vertus, le Bouddhisme promet au laïque une bonne renaissance parmi les hommes ou parmi les dieux, mais il ne peut en aucun cas espérer atteindre au Nirvâna à moins d'embrasser la carrière religieuse. Cependant quelques sectes du Mahâyâna reconnaissent aux Oupâsakas la faculté d'atteindre au salut final, en récompense des services éminents qu'ils rendent à la confrérie.

L'exclusion des laïques du sein de l'Église proprement dite s'explique par deux raisons : d'une

1. J. P. Minayeff : *Rech. sur le Boud.* p. 171.

part le caractère éminemment philosophique de la doctrine, trop élevée pour les esprits vulgaires et ne pouvant par conséquent être comprise et appliquée que par des intelligences cultivées et rompues aux subtilités de la philosophie et de la controverse; d'autre part, l'obligation rigoureuse du renoncement au monde, de la retraite, du célibat, et de la pauvreté, incompatible avec les conditions d'existence de la population. Aussi voyons-nous que les principaux disciples du Bouddha sont tous recrutés parmi les brâhmanes et les ascètes d'autres sectes, à l'exclusion toutefois de celle des Djainas, frappée d'une réprobation que n'explique pas suffisamment leur pratique de la nudité et qui paraît provenir d'un antagonisme invétéré. C'est même une des raisons qui permettent de supposer que la doctrine bouddhique a été au début une sorte de schisme djain.

Les religieux bouddhistes, que l'on nomme des différents noms de Bhikchous [1] « mendiants » Çramanas « moines », Mounis [2] « ascètes », Çrâvakas « auditeurs », sont à la fois — ou étaient du moins en principe — des ascètes et des philo-

1. *Biksu.*
2. *Muni.*

sophes. Philosophes, ils méditent sur les problèmes de l'existence, la nature du monde et des êtres, sur les qualités des Bouddhas dont ils s'efforcent de suivre les exemples, sur le Nirvâna qui mettra fin pour eux aux misères et aux souffrances des renaissances perpétuelles; ascètes, fuyant le monde, ses tentations, ses joies éphémères et ses douleurs, ils vont errants sur les chemins, sans foyer, sans famille, dépourvus volontairement de toute richesse, mendiant leur nourriture de chaque jour afin de maîtriser leurs passions et d'acquérir le calme d'esprit indispensable pour la compréhension parfaite de la Loi et l'acquisition de la science transcendante parfaite de la Bodhi.

Mais ici encore le Bouddha n'a rien inventé. Longtemps avant qu'il instituât l'ordre des Bhikchous, dès les temps védiques peut-être, il existait dans l'Inde de nombreux religieux — philosophes qui, isolés ou entourés des disciples, fuyaient le monde et se retiraient dans les solitudes des forêts pour pouvoir se livrer sans troubles aux méditations profondes et aux mortifications corporelles de toutes sortes par lesquelles ils pensaient s'élever après la mort au rang des dieux, ou se fondre dans l'Ame universelle, et, en attendant, acquérir sur cette terre des pouvoirs sur-

naturels, tels que se mouvoir dans les airs, se rendre à volonté visible ou invisible, commander à son gré aux forces de la nature, en suspendre ou en changer les lois, pratiques et croyances que nous retrouverons plus tard dans le Bouddhisme mystique, mais contre lesquelles le Bouddha s'élève fréquemment et dont il interdit l'usage à ses disciples. Où il a innové cependant, c'est en interdisant, dans sa prédication de la doctrine du *Milieu* (c'est-à-dire de la nécessité de se tenir également éloigné des deux extrêmes de l'abandon aux passions et des austérités exagérées) les mortifications outrées, jeûnes excessifs, tortures corporelles que sa propre expérience lui faisait considérer non-seulement comme inefficaces pour parvenir à la vérité absolue et au salut, mais encore comme dangereuses pour la santé du corps et par suite pour la force de l'intelligence : « Il y a deux extrêmes que le sage doit également éviter, car celui qui se livre au bien-être et aux plaisirs des sens est un être bas et vulgaire et perdra toute considération, et, d'un autre côté, celui qui s'applique à tourmenter son corps n'en retire que de la souffrance, perd la considération de ses concitoyens et s'éloigne du salut qu'il prétend chercher. La voie qui conduit au salut est la

voie moyenne également éloignée de l'extrême du vice et de l'extrême des mortifications religieuses »[1].

Le Religieux bouddhiste se retire donc du monde et vit dans la solitude et la pauvreté afin de se livrer en tout repos à ses méditations sans être dérangé par les multiples tentations de la vie publique et privée; mais également il doit suivre un régime et de minutieuses précautions hygiéniques afin d'assurer la santé de son corps et la lucidité de son esprit.

Discipline. — La vie morale, spirituelle et corporelle du moine bouddhiste ou Bhikchou est minutieusement réglée par les prescriptions du *Vinaya* « Discipline », ouvrage que l'on considère, probablement à juste titre, comme la section la plus ancienne du Tripitaka. C'est le *Dharma*, la Loi par excellence, du Religieux, le code complet de ses devoirs; aussi ne devons-nous pas trop nous étonner d'y rencontrer à côté de magnifiques conceptions philosophiques et morales des prescriptions banales et puériles telles que de ne pas porter la nourriture à pleine main dans sa bouche, de bien mâcher pour avoir une bonne

1. Premier sermon de Bénarès; P. E. Foucaux : *Lalita Vistara* p. 316.

digestion, de bien balayer le monastère et le tchaitya [1], etc.

Le Bhikchou, ainsi que son nom même l'indique, doit être un mendiant volontaire, non que Gautama ait attaché quelque mérite spécial à la pauvreté, mais pour ne pas risquer d'être distrait par les soucis de la vie mondaine dans la recherche de la délivrance et du Nirvâna, de subir les tentations du péché et d'y succomber peut-être, surtout en ce qui concerne la chasteté, le sacrifice le plus pénible, la vertu essentielle que le Bouddha exige de ses disciples, à l'imitation du reste de la vie de continence que les règles brâhmaniques imposent au Brahmatchâri pendant toute la durée de son séjour dans la maison de son Gourou. Le premier acte de l'homme en qui s'est éveillé le désir du salut et la vocation religieuse doit donc être de distribuer tous ses biens à ses parents, ses amis, et mieux encore d'en faire aumône aux pauvres ou don à la confrérie, car il ne doit plus avoir ni amour, ni affection, ni amitié particulière en dehors de l'amour et de la compassion pour tous les êtres en général. Désormais, sans demeure, il errera continuellement mendiant sa nourriture dans les villages et les

1. *Caitya,* chapelle, temple.

villes, dormant dans les bois ou au bord des chemins au pied des grands arbres, sauf à l'époque de la saison des pluies pendant laquelle il prendra obligatoirement une résidence fixe soit chez les habitants bouddhistes des villages, soit dans quelque monastère, par mesure d'hygiène et plus encore peut-être pour ne pas risquer de détruire en marchant les jeunes pousses ou écraser les insectes, vers et autres animalcules que l'humidité fait à ce moment sortir de terre. Comme biens propres, il ne possèdera plus que les trois vêtements règlementaires (*triçivara*) en étoffe de coton teinte en jaune ou en rouge brunâtre [1] — consistant en une robe de dessous (*sanghâtî*) descendant jusqu'aux genoux, une sorte de tunique longue (*antara-vâsaka*) et un manteau (*utara-sanghâtî*), pièce d'étoffe carrée qui s'attache sur l'épaule gauche de manière à laisser libres le bras et l'épaule droits, — un vase en bois (*pâtra*) destiné à recevoir les aliments qu'on lui donne en aumône, un bâton, un rasoir, et quelques aiguilles pour pouvoir coudre ou raccommoder ses vêtements.

Comme les laïques, le Bhikchou a l'obligation

1. Le jaune est la couleur adoptée par les bouddhistes du sud, tandis que ceux du nord préfèrent le rouge.

d'observer les cinq commandements fondamentaux de ne pas tuer, ne pas voler, de ne pas céder à la luxure, de ne pas mentir, de ne pas s'enivrer ni même boire d'aucune boisson fermentée. Mais il est tenu de plus à respecter les cinq Interdictions : de prendre ses repas aux heures défendues, c'est-à-dire en dehors de l'unique repas de midi, d'assister à des récréations mondaines (chants, danses, musique, représentations théatrales, fêtes publiques et privées n'ayant point de caractère religieux), de faire usage d'onguents, de parfums, d'ornements quelconques, de se servir d'un lit luxueux, large ou bas, d'accepter même à titre d'aumône des dons en espèce. Il doit faire vœu, en outre : de n'avoir pour nourriture que ce qu'il reçoit en aumône, de ne se vêtir que de haillons ou du vêtement règlementaire, de n'avoir pour demeure que les racines des arbres, de ne se servir comme remèdes que de l'urine et de la bouse de vaches, d'observer les deux-cent-cinquante-trois règles principales et secondaires énoncées dans le Pratimokcha ; de s'efforcer de pratiquer les dix *Pâramitâs*, ou Vertus cardinales, bienfaisance, moralité, renoncement au monde, sagesse, énergie, patience, véracité, fermeté, amabilité, indifférence pour tout ce qui appartient au monde extérieur ; et par dessus tout

de s'abstenir des quatres péchés capitaux : acte immodeste ou relation sexuelle, prendre ce qui n'est pas donné, tuer même en cas de légitime défense, prétendre posséder des pouvoirs surnaturels. Après le meurtre, le péché le plus grave est celui de luxure et le Bouddha considère la femme comme l'agent le plus dangereux de perdition, comme le pire obstacle au salut, à en juger par ses réponses aux questions d'Ânanda : « Ânanda adressa au Seigneur les questions suivantes : Comment devons-nous nous conduire à l'égard des femmes ? — Ne pas les voir, Ânanda. Mais, quand on les voit que faire ? — Ne pas leur parler, Ânanda. — Mais quand on est obligé de leur parler ? — Alors il faut s'armer de circonspection, Ânanda »[1]. Ces prescriptions, on le voit sont très rigoureuses, mais bien qu'il se soit en toute liberté engagé à les suivre, le religieux qui les trouve trop lourdes peut toujours quand il le veut rentrer dans le monde : le Bouddhisme ne reconnaît pas de vœux éternels.

En dehors de ces obligations, le Bhikchou a à remplir de nombreux devoirs journaliers. Dans le principe, pendant la vie du Bouddha, ces devoirs se réduisaient à écouter les enseignements du

1. H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde*, I, 229.

Maître, l'accompagner dans ses pérégrinations, méditer ses paroles, aller dans les villages mendier sa nourriture du jour, et par dessus tout se livrer à la prédication afin de répandre les vérités de la Bonne Loi, œuvre sainte à laquelle le Bouddha employa ses disciples aussitôt que le Sangha fut constitué. Plus tard, lorsque le Maître défunt fut devenu l'objet d'un culte, à ces devoirs s'ajoutèrent le service des temples, l'entretien des lampes, les offrandes diverses de fleurs, de parfums, de gâteaux consacrés, la psalmodie des litanies en l'honneur des Bouddhas, des saints et des dieux brâhmaniques incorporés dans la religion en qualité de protecteurs du monde collaborateurs inférieurs des Bouddhas, la lecture privée et collective des écritures et l'audition des commentaires des maîtres remplaçant les enseignements verbaux du Tathâgata. De plus la prédication reste le devoir impérieux des moines, surtout pendant la saison de Varsa[1] où il leur est recommandé de profiter de leur séjour dans les villes et les villages (lorsqu'ils ne vivent pas dans des monastères) pour répandre dans les populations la connaissance de la Loi de salut et faire le plus possible de conversions.

1. On emploie le plus souvent le terme pâli de *Vassa*.

Actuellement, les religieux seuls qui vivent isolés dans des ermitages (ils sont très rares) ou dans les villages continuent à se livrer à la mendicité journalière; ceux qui habitent des couvents trouvant des ressources plus que suffisantes dans les richesses, souvent immenses, des monastères continuellement alimentées par les dons des fidèles laïques.

Un autre devoir rigoureusement prescrit aux moines est la célébration de l'*Ouposatha* [1]. On donne ce nom à une fête religieuse qui se célèbre le premier et le quinzième jour du mois lunaire. Chez les bouddhistes, elle est consacrée à la confession publique solennelle (*Pratimokcha*) des péchés ou simples fautes que les religieux peuvent avoir commis pendant la quinzaine précédente, même s'ils s'en sont déjà confessés à quelque autre membre de l'Ordre. Par la suite, on a étendu le nom d'Ouposatha à la fête du huitième et du vingt-deuxième jours du mois; mais celle-ci n'est marquée que par des exercices pieux et la prédication; la confession générale ne devant canoniquement avoir lieu qu'aux deux époques précitées.

Le Pratimokcha, qui constitue la partie la plus

1. *Uposatha.*

importante et la plus ancienne du Vinaya, est en quelque sorte le catalogue des transgressions dont les moines et les religieuses sont susceptibles de se rendre coupables : il se compose de deux cent cinquante-trois articles pour les religieux et de deux cent cinquante-huit pour les religieuses ou *Bhikchounîs*.

La cérémonie de la Confession ne peut être valablement accomplie que devant un Sangha composé d'au moins cinq religieux ordonnés; aussi les Bhikchous isolés sont-ils obligés de se réunir à cet effet au centre qui constitue ce que l'on pourrait appeler le Doyennat de la paroisse. Le Sangha étant régulièrement constitué, deux par deux les Bhikchous se confessent entre eux à voix basse, puis récitent le Credo de la communauté : « Hommage au Seigneur, le Saint, le trois fois Sage! Je crois que notre Seigneur, saint, parfaitement sage, doué de science et de bonne conduite, le parfait connaisseur de l'univers, le dompteur non surpassé des hommes, le maître des hommes et des dieux, est Bouddha, le Seigneur! C'est pourquoi, durant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâna, je veux chercher mon refuge dans le Bouddha. — Je crois que le Dharma a été bien établi par notre Seigneur, clair pour tous, non lié au temps, convaincant, apportant avec

lui les preuves de sa vérité, devant être reconnu comme vrai par tous les hommes sensés au fond de leurs âmes. C'est pourquoi, durant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâna, je veux chercher mon refuge dans le Dharma. — Je crois en la communauté des disciples du Seigneur, celle qui marche en sainteté et en équité sur le vrai et bon Chemin; la Communauté qui consiste en quatre fois deux degrés d'êtres spirituels, en huit sortes d'êtres spirituels; cette communauté qu'il faut invoquer, recevoir d'une façon hospitalière, honorer avec des offrandes, et saluer les mains jointes; le champ incomparable des bonnes œuvres pour le monde. C'est pourquoi, pendant toute ma vie, juspu'à mon Nirvâna, je veux chercher mon refuge dans le Sangha. — C'est pourquoi pendant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâna, je veux chercher mon refuge dans le Bouddha, dont le Dharma est dans la communauté [1] ».

Alors le supérieur du monastère ou le moine le plus âgé s'informe si tout a été préparé conformément aux règles, ordonne aux personnes non consacrées (novices et laïques) de sortir du lieu de l'assemblée, rappelle l'obligation de procéder à la confession générale et dit : « Gloire au Sei-

1. H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde*, II, p. 79.

gneur, le Saint, le parfaitement Sage! Ecoutez-moi, assemblée honorable. C'est aujourd'hui l'Ouposatha, le jour de la pleine (ou de la nouvelle) lune. Si l'assemblée le juge convenable, l'Ouposatha sera célébré et le Pratimokcha récité. Les conditions préalables à la tenue d'un chapitre sont-elles remplies? Vénérables frères, si vous déclarez que vous êtes purs, je réciterai le formulaire. — Si quelqu'un a commis une faute qu'il l'avoue. Sinon qu'on se taise. De votre silence, vénérables frères, je pourrai conclure que vous êtes purs. Dans une réunion comme celle-ci chaque question est faite trois fois. Si quelqu'un, après qu'une question a été faite trois fois, évite de propos délibéré de confesser sa faute, il se rend coupable d'un mensonge prémédité. Or, un mensonge, vénérables frères, est un empêchement pour le Dharma, a dit notre Seigneur. C'est pourquoi un moine qui a conscience d'avoir commis une faute, et qui veut se purifier, doit s'avouer coupable : il aura ainsi l'âme en repos[1]. » Il procède ensuite à la récitation, ou à la lecture, des deux cent cinquante-trois articles du Pratimokcha, classés suivant la gravité des péchés et les pénalités qu'ils comportent — exclusion défi-

1. H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde,* II, p. 86.

nitive ou temporaire de la communauté, pénitences, réprimandes, — en faisant suivre chacun d'eux de cette formule consacrée : « Je vous demande donc, vénérables frères, si vous êtes purs. Je vous le demande pour la seconde fois. Je vous le demande pour la troisième fois. Vous gardez le silence, vénérables frères; c'est pourquoi je dois admettre que vous êtes purs [1]. » Il ne faut pas oublier que d'après les conceptions bouddhiques, la confession n'efface pas le péché; mais les conséquences mauvaises en sont atténuées par l'aveu, et les pénitences imposées au coupable.

Admission dans l'Ordre. — Initiation. — Ordination. — Dans le principe, alors que le Bouddha commençait sa prédication, aucune autre formalité que l'acquiescement du Maître n'était exigée pour l'admission dans la communauté. Il n'était question à ce moment ni d'empêchements, ni d'Initiation, ni d'Ordination : tout homme, de quelque condition qu'il fut, converti par la parole entraînante du Bouddha, n'avait qu'à exprimer son désir d'entrer dans la Confrérie en prononçant la formule : « Je prends refuge dans le Bouddha, la Loi et la Confrérie, » et si le Maître lui

1. H. Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde*, II, p. 89.

répondait « Viens, Moine », il comptait désormais parmi les disciples. Mais de bonne heure, à ce que nous apprennent les Soûtras, probablement lorsque, devant le nombre toujours croissant des postulants, le Bouddha fut obligé de confier à ses principaux disciples la charge délicate de recevoir les nouveaux membres de l'Ordre, des abus graves se produisirent. Des indignes furent admis qu'il fallut ensuite expulser, ou bien des réclamations furent portées devant le Bouddha au sujet de l'admission de personnes qui ne pouvaient disposer d'elles-mêmes vu leur condition sociale : enfants de parents vivants, serviteurs du roi, soldats, esclaves, ou malfaiteurs poursuivis ou condamnés par la justice, etc. Aussi, pour parer à ces abus ou à ces erreurs, trouvons-nous dans le Vinaya, le Pratimokcha et le Mahâ-Vagga une liste de longueur respectable des cas où l'admission doit être formellement refusée sous peine de péché grave à la charge du ou des religieux qui procèdent à la réception d'un postulant : il est notamment interdit de recevoir dans l'Ordre, un jeune homme âgé de moins de quinze ans, celui qui n'est pas muni de l'autorisation de ses parents, « à moins qu'il ne vienne d'un pays si éloigné que son père et sa mère n'ont pas entendu parler de celui où est leur

fils », un homme atteint de lèpre, d'éruptions, de phtisie, d'épilepsie, boiteux, manchot ou borgne, un parricide, le meurtrier d'un Arhat, celui qui a mis le désordre dans la communauté [1], qui est coupable de l'un des quatre grands crimes, les esclaves, les soldats, les malfaiteurs sous le coup de condamnations ou de poursuites judiciaires, les débiteurs insolvables ; dans ce dernier cas, le moine léger ou négligeant qui a prononcé l'admission devient responsable de la dette. En ce qui concerne les religieuses, elles doivent être saines de corps et d'esprit, et n'appartenir ni à une famille de soldats, ni au service du roi.

Bien que les termes d'Initiation (*pravadjyâ*) et d'Ordination (*upasampadâ*) se rencontrent fréquemment dans les soutras tenus pour les plus anciens, il ne semble pas que ces deux cérémonies aient été pratiquées dans les débuts du Bouddhisme, sans doute tant que le Bouddha instruisit lui-même ses disciples encore peu nombreux.

Quand, en effet, il s'agit de l'entrée dans l'Ordre des Cinq Ascètes de Bénarès, du brâmane Yaças, de ses quatre amis et des cinquante autres habitants de Bénarès, le Bouddha se contenta de leur

1. S'il se représente après avoir été précédemment expulsé.

faire prononcer la formule du Triple-Refuge, de leur faire raser la tête et la barbe, et revêtir le vêtement jaune, uniforme de la Confrérie, et ils firent désormais partie de l'Ordre sans aucune autre formalité. La première mention d'une Initiation proprement dite se trouve dans le récit de la conversion d'Udâyi ministre de Çouddhodana, que Çâkyamouni confie à Çâripoutra en lui disant « Initie Udâyi », car il s'agit bien ici à la fois d'une instruction doctrinale à donner et d'un caractère sacré à conférer.

De même aussi, il ne semble pas qu'il y ait eu entre les Bhikchous de la Confrérie primitive d'autre différence de rang et d'autre prérogative que celles que donnaient à quelques esprits supérieurs leur sainteté et leur science. A ce moment, il n'est pas question des moines complets ou ordonnés, le fait même de la réception conférant au nouveau venu toutes les prérogatives de tous les autres membres de l'Ordre, et ce n'est pas sans quelque étonnement, que l'on voit tout à coup des postulants demander au Bouddha de leur accorder la Pravadjyâ et l'Oupasampadâ, c'est-à-dire l'Initiation et l'Ordination. Si ancienne que soit la rédaction du Pratimokcha qui nous fournit les renseignements les plus complets sur ces deux cérémonies et

leur caractère, il peut se faire que la différence entre les deux classes de religieux soit une innovation postérieure à la mort du Bouddha ; mais même en admettant qu'elle eut réellement existé de son vivant, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'on ait attribué un rang et une autorité supérieurs, consacrés par une reconnaissance solennelle, aux moines anciens et complètement versés dans la discipline et le dogme. Quoiqu'il en soit, il est important de connaître le détail de ces deux cérémonies, fondement de l'Ordre, qui se sont conservées jusqu'à nos jours telles que les règle le Vinaya à quelques nuances presque insignifiantes près.

La *Pravdjyâ*, que nous appelons Initiation, devrait se traduire plus exactement par « Sortie de la maison »; c'est en effet la cérémonie qui consacre le premier pas du religieux, son renoncement au monde, son abandon de sa famille et de toutes ses affections. Le postulant, qui doit avoir au moins quinze ans révolus et être muni de l'autorisation de ses père et mère, se présente devant le Sangha ou le chapitre d'un monastère accompagné d'un moine qui lui sert de répondant. Il se prosterne devant l'assemblée, expose son désir d'entrer dans l'ordre et prononce par trois fois la formule du Triple Refuge. Le supé-

rieur ou un moine ancien l'interroge sur son état civil et s'informe s'il n'est sous le coup d'aucun des cas, dont nous avons parlé plus haut, susceptibles de s'opposer à son admission, et s'il possède les trois vêtements jaunes, le vase à recevoir les aumônes, et les autres ustensiles requis. Si ses réponses sont satisfaisantes, le supérieur consulte le Sangha sur l'opportunité d'admettre le postulant à l'Initiation, et sur avis favorable, lui fait de nouveau réciter la formule du Refuge,

Buddham caranam gacchâmi,
Dharmam caranam gacchâmi,
Sangham caranam gacchâmi,

l'exhorte à observer fidèlement les cinq Commandements et les dix Interdictions, lui rappelle qu'il aura à se soumettre aux obligations des quatres vœux du religieux et à éviter les quatre grands crimes. On rase alors la tête du néophyte, on le revêt du vêtement sacerdotal et, l'épaule droite découverte selon la règle, en marque de respect, il vient de nouveau se prosterner devant le Sangha pour le remercier de l'insigne faveur qui lui a été accordée, et répéte encore trois fois la triple formule de refuge ainsi que le Credo. Le supérieur lui impose le nom religieux sous lequel il sera désormais connu et

lui désigne un maître (upādhyāya) chargé de l'instruire des préceptes de la Loi et de ses devoirs. Il fait désormais partie de la Confrérie à titre de *Çramanera* (petit moine ou novice), mais ne peut prendre part aux pratiques et cérémonies réservés aux seuls religieux profès, entre autre à la récitation du Pratimokcha, ni exercer aucune des fonctions sacerdotales.

L'Ordination, *Oupasampadâ*, ne peut être conférée avant l'âge minimum de vingt ans révolus, c'est-à-dire après un noviciat et des études d'au moins cinq ans, quoiqu'il semble que dans certains cas le Bouddha l'ait donnée immédiatement après la Pravadjyâ. Elle confère au récipiendaire tous les droits sacerdotaux y compris celui de recevoir les novices. Chez les Bouddhistes mahâyânistes, particulièrement au Tibet, l'Oupasampadâ ne peut être conférée qu'après de longues et sérieuses études et des examens très difficiles.

Les rites de l'Oupasampadâ ressemblent extérieurement à ceux de la Pravadjyâ; seulement elle ne peut être conférée valablement que par un sangha d'au moins dix membres, et l'on fait subir à l'impétrant un examen doctrinal, théologique, liturgique et philosophique.

Dans l'Eglise Hinayâna c'est le degré le plus élevé, et entre ceux qui y sont parvenus il

n'existe d'autre différence de rang et de vénération que la supériorité de science et de sainteté. Chez les Mahâyânistes, au contraire, le moine ordonné peut arriver à des grades correspondant à ceux de bachelier, licencié et docteur en théologie; ce dernier lui donne des droits éventuels aux situations élevées de supérieur de grands monastères et même à de hautes fonctions administratives dans les contrées soumises au régime théocratique.

Hiérarchie. — Dans le Sangha primitif, l'égalité la plus complète régnait parmi les disciples du Bouddha, sans autres distinctions que la supériorité d'intelligence et de piété. Cependant lorsque le nombre des Bhikchous devint trop considérable pour le que Maître put continuer à les mener partout à sa suite et leur donner ses lecons personnelles, il les répartit en groupes confiés à la direction des plus distingués de ses disciples et ayant des résidences fixes, au moins pendant la saison des pluies, qu'il allait périodiquement visiter et instruire personnellement. Les chefs de ces groupes étaient nommés *Sthaviras* (pâli *Thera*) « anciens ». A la mort du Bouddha, ils devinrent de véritables supérieurs ou abbés de monastères et par la suite des chefs d'écoles et de sectes qui peu à peu

usurpèrent le pouvoir et le titre de chef suprême de la religion qui avait été reconnu primitivement à Mahâ-Kâçyapa et ensuite à Ânanda, bien que le Bouddha mourant n'ait pas cru devoir se désigner un successeur. Chez les Hinayânistes, la hiérarchie sacerdotale ne comporte que deux classes: les Çramanéras ou novices, et les Çramanas ou moines, parmi lesquels les supérieurs des paroisses et des monastères sont choisis par le suffrage des membres de la communauté. Chez les Mahâyânistes où, comme nous l'avons dit, les moines ambitieux ont la possibilité de s'élever à des grades qui leur confèrent une autorité sur leurs inférieurs, il existe une véritable hiérarchie assez semblable à celle de l'Eglise catholique. Ainsi au Tibet, et dans les contréés où domine le rite lamaïque, on distingue l'étudiant (on pourrait dire séminariste), le novice, une classe de prêtres ordonnés qui correspondent aux diacres, les prêtres complètement ordonnés aptes à exercer toutes les fonctions sacerdotales et pouvant obtenir des grades équivalents à ceux de curés, abbés, évêques et même cardinaux, sans compter la curieuse succession des *Lamas incarnés* ou *Bouddhas vivants* que la crédulité populaire tient pour des incarnations de l'esprit

de Bouddhas, de Bodhisattvas ou de saints renommés.

Monastères et Temples. — D'après les prescriptions du Vinaya, promulguées par le Bouddha lui-même, le Bhikchou doit avoir exclusivement : pour nourriture les aumônes qu'il recueille ; pour vêtements des haillons hors d'usage ramassés dans les cimetières ou sur les tas d'ordure ; pour demeure, les racines des arbres ; pour remèdes, les cinq produits de la vache. Ces prescriptions rigoureuses furent-elles jamais entièrement observées ?

Les articles correctifs insérés dans les Soùtras nous permettent de constater que, pour trois d'entre elles, il y eut presque dès le début de la communauté une tolérance équivalant à une négligence complète. La dernière ne paraît, en effet, avoir jamais été mise en pratique ; la seconde reçut de bonne heure comme correctifs l'obligation hygiènique de laver, avant de s'en servir, les haillons destinés au vêtement, et l'autorisation de porter des vêtements d'étoffe neuve à condition qu'ils soient donnés comme aumône, déchirés et recousus de manière à ne plus avoir de valeur commerciale ; la troisième, si elle fut même un moment en pratique dans les premiers temps de la prédication du Bouddha, demeura

facultative pour les esprits indépendants, avec la résidence obligatoire dans un village ou un monastère pendant la saison des pluies ; en réalité la seule qui a conservé force de loi jusqu'à nos jours dans quelques contrées, est celle de la mendicité.

La plus sérieuse des réformes qui modifièrent l'existence des religieux bouddhistes fut l'édification des monastères, dont le premier, fut dit-on, fondé à Radjâgrihâ par le roi Bimbisara, de Magadha, dès le commencement de la prédication du Bouddha. Les plus célèbres sont ceux de Vélouvana, de Richipâtana et surtout de Djétavana, résidences favorites du Bouddha où il prononça la plupart de ses sermons. Ces monastères ont dû certainement affecter des formes et des dispositions diverses suivant les lieux et les époques. Au début, à ce qu'il semble, les monastères, *Arâmas* « jardins » , furent toujours édifiés au milieu de jardins ou de bois. Une description intéressante, qui peut nous renseigner sur la constitution habituelle de cette sorte d'édifice, est celle que nous donne le Cullavagga du célèbre monastère de Djétavana acquis par le riche Maître de Maison Anathâpindada en en couvrant le sol de pièces d'or. « Sur le sol ainsi acheté, Anâthapindada fit ériger un nouveau bâtiment au

milieu duquel il fit faire un appartement pour le Tout-puissant Maître. Autour de cet appartement, il fit construire des demeures spéciales pour les quatre-vingts anciens les plus considérables, et pour les autres des abris tels que pavillons, réfectoires, dortoirs, etc, et aussi des étangs et des promenades »[1]. Cette disposition s'est conservée jusqu'à nos jours dans les contrées bouddhistes, tant du sud que du nord, les couvents de cette religion se composant généralement d'un assemblage de maisons ou chaumières consacrées à la demeure des moines, groupées autour d'édifices plus considérables destinés au supérieur, à la salle de réunion du chapitre, au réfectoire et à la bibliothèque, annexe indispensable de tous les monastères, le tout enclos d'un mur élevé percé seulement de portes, orientées aux quatre points cardinaux, qui se ferment chaque soir à la tombée de la nuit. Il nous est impossible de décider si cette disposition que nous retrouvons actuellement dans la plupart des couvents bouddhiques, à Ceylan, au Népal, au Tibet, en Chine et au Japon, représente fidèlement le type primitif, ou si la description du Cullavagga reproduit plutôt un type de construc-

1. I Kern : *Hist. du Boud. dans l'Inde,* I, p. 115.

tion adopté à une époque évidemment très ancienne, mais pourtant postérieure de plusieurs siècles peut-être à celle de la fondation des monastères contemporains du Bouddha. Nous devons constater cependant que les anciens soutras, le Lalita-Vistara, le Lotus de la Bonne Loi, etc, parlent à propos de ces premiers monastères, de « maisons à étages » enrichies de tout le luxe que pouvait comporter l'architecture d'alors. Faut-il supposer, ainsi que l'ont fait quelques auteurs, que ces maisons à étages étaient exclusivement la demeure du Bouddha lui-même et sont devenues par la suite des temples autour desquels se sont groupés les monastères? Malheureusement les ruines des anciens monuments retrouvés dans les localités où la tradition place les faits de la légende de Bouddha, ne nous permettent pas d'élucider la question. Un fait se dégage pourtant du nom même par lequel on désigne les monastères, *Arama* ou *Sanghârama*, c'est que c'étaient des jardins ou des parcs dans lesquels s'élevaient les constructions destinées à l'habitation des moines. A une époque postérieure, mais peut-être encore assez rapprochée de celle où vécut le fondateur du Bouddhisme, l'archéologie nous révèle encore un autre type, celui du monastère souterrain, soit aménagé dans

des grottes naturelles, soit creusé dans le rocher par la main de l'homme, se composant d'un vestibule et d'un corridor sur lequel s'ouvraient de petites cellules, avec une salle plus vaste pour les réunions de la communauté et un petit sanctuaire renfermant l'image du Bouddha. En général les parois de ces souterrains sont couvertes de sculptures et de peintures à la fresque représentant des scènes de la légende bouddhique. L'antiquité de ce genre d'asile nous est affirmée par le fait que c'est dans un édifice de ce genre que se réunit le concile de Râdjagrihâ presque au lendemain de la mort du Bouddha.

Quelque fut, d'ailleurs, le mode de construction des monastères, leur aménagement intérieur était toujours de la plus grande simplicité. Quelques tables basses en bois grossier, des nattes ou des coussins pour servir de sièges aux moines, constituaient tout le mobilier des salles de réunion; un lit bas et étroit, simplement garni d'une natte ou d'un mince matelas, et un siège également bas, composaient celui des cellules réservées presque toujours à un seul occupant.

Le monastère primitif, tel qu'il existait du vivant du Bouddha n'était qu'un asile, aussi confortable que possible, où les Bhikchous ne passaient guère que la saison des pluies et d'où ils

sortaient, les beaux jours revenus, pour aller mendier leur nourriture et porter la bonne parole dans les environs. Ils ne comportaient point de temples, par la raison que le Bouddha avait aboli tout culte et sacrifices rendus aux dieux. Mais bientôt après sa mort, l'amour, la vénération et l'admiration de ses disciples et des fidèles laïques divinisèrent à son tour le négateur des dieux, et il fallut des sanctuaires pour recevoir ses reliques et ses images, pour lui rendre, pour ainsi dire en sa présence, les hommages que lui vouèrent ses adorateurs, et peut-être le premier temple fut-il le *Vihâra* où il avait résidé durant sa vie. Cependant nous avons tout lieu de croire que la forme première du temple fut simplement celle du *Stoûpa*, c'est-à dire du tumulus, édifice hémisphérique, véritable monument funéraire renfermant dans un caveau pratiqué à son centre des reliques du maître défunt, ou, à défaut de reliques, simplement commémoratif. C'est en effet le type des plus anciens édifices religieux du Bouddhisme, des Stoùpas de Bharut, de Saṇtchi et de Bhilsa. Un Stoûpa se compose presque universellement d'une base cylindrique maçonnée et surmontée d'une calotte hémisphérique construite en briques crues ou tout bonnement en terre. Une barrière en pierre s'ouvrant par quatre

portes orientées aux quatre points cardinaux l'entoure à une distance de quelques mètres laissant ainsi autour de l'édifice une voie, ordinairement pavée, permettant aux fidèles de tourner tout autour suivant le rite usuel dans l'Inde du *Pradakchinâ* [1]. Cette barrière et les piliers des portes sont habituellement couverts de sculptures représentant des scènes de la vie du Bouddha ou de ses existences antérieures. Les reliques contenues dans le Stoûpa sont ordinairement renfermées soit dans un vase de pierre ou de matières précieuses, soit dans une sorte de châsse affectant tantôt la forme d'un Stoupa, tantôt (c'est même le plus souvent) d'une pyramide à base cubique, qui porte le nom de *Tchaitya* [2] ou de *Dagoba* [3].

Postérieurement ces deux termes, mais plus particulièrement celui de Tchaitya, furent employés pour désigner le sanctuaire, le temple, renfermant une relique ou une image sainte, de même aussi que la forme pyramidale fut généralement

1. *Pradaksina*. Ce rite consiste à faire trois fois le tour de la personne ou de l'objet vénéré en ayant soin de toujours le tenir à sa droite.

2. *Caitya*.

3. Plus exactement *Dagaba*. Corruption ou abréviation de *dhâtu-garbha*. C'est de ce mot que les Européens ont fait *Pagode*.

adoptée dans l'Inde centrale et méridionale (le célèbre temple de Bouḍdha-Gâyâ en est le type), pour les temples construits; dans l'Inde du nord l'influence des Persans a fait adopter une architecture se rapprochant de l'architecture arabe. Parfois aussi la toiture des temples se chargea de plusieurs étages de toits superposés, toujours en nombre impair, assez semblables à ceux des pagodes chinoises (peut-être en imitation des temples de la Chine qui eut de fréquents rapports avec l'Inde à partir du quatrième siècle), qui devaient représenter, dit-on, les parasols d'honneur dont on surmontait les images saintes. Cette disposition architecturale est surtout fréquente en Birmanie et au Siam.

En général, les temples bouddhiques affectent la forme d'un quadrilatère allongé ne recevant la lumière que par la porte, ce qui leur donne une demi obscurité mystérieuse, seulement combattue par la faible lumière vacillante des lampes allumées sur l'autel. La porte est presque invariablement orientée au levant. L'autel, — d'habitude à sept gradins destinés à recevoir les lampes, les cierges parfumés et les offrandes diverses, — fait face à la porte. Une statue du Bouddha la surmonte entourée de ses principaux disciples, — ordinairement Çâripoutra et Maudgalyâyana

ou bien Kâçyapa et Ânanda — et parfois des dieux Indra et Brahmâ et des quatre Mahârâdjas, grands rois célestes préposés à la garde des quatre quartiers du monde. Souvent, sur des gradins courant le long des parois latérales, sont disposés les seize Arhats ou grands disciples du Bouddha. Sauf de rares exceptions les temples bouddhistes sont de dimensions restreintes, juste suffisantes pour recevoir le chapitre des moines du monastère. Quelquefois aussi on trouve des temples isolés au milieu des bois ou des campagnes ; ce sont alors de simples chapelles desservies par les religieux de quelque monastère voisin. Temples et chapelles sont ordinairement très richement décorés et ornés de statues d'un art souvent merveilleux.

VI

LE CULTE BOUDDHIQUE

Le Culte primitif. — Reliques. — Images. — Symboles et Emblêmes. — Culte des Bouddhas, des Boddhisattvas et des dieux. — Cérémonies mystiques et Magiques. — Formules, figures et gestes magiques. — Astrologie, divination et sorcellerie.

Culte primitif, Reliques, Images. — Dans les si nombreux Soutras, même ceux indiscutablement postérieurs de plusieurs siècles à l'époque où vécut le Bouddha, qui prétendent rapporter fidèlement ses leçons et les épisodes de son ultime existence terrestre, on ne rencontre pas une seule allusion à un culte quelconque qu'il soit nécessaire ou seulement utile de rendre à un Être divin ; car on ne peut interprêter en ce sens ce qu'il dit de la vénération que l'on doit aux Bouddhas, des mérites acquis et des avantages retirés par lui-même et par

d'autres sages par le respect et la dévotion sincères qu'ils ont éprouvés et manifestés pour ces saints personnages. Et ceci n'a rien qui puisse et doive nous surprendre étant donné le caractère exclusivement philosophique, sceptique, ou agnostique de son enseignement, sa négation de l'immortalité et de la toute-puissance des dieux, de l'utilité et de l'efficacité des sacrifices. Le Bouddha, nous l'avons déjà dit, n'a jamais eu l'intention de fonder une religion, au sens que nous attachons à ce mot, mais seulement d'enseigner une doctrine philosophique capable, selon lui, de mener les hommes au salut, c'est-à-dire de les délivrer à jamais des maux de l'existence, de mettre fin aux misères et aux souffrances de l'éternelle transmigration. Il ne s'est jamais targué d'un origine surnaturelle, n'a jamais réclamé pour lui les honneurs divins, ni pour sa doctrine l'infaillibilité d'une révélation ou d'une inspiration divine. Il s'est toujours posé en homme, mais en homme parvenu à la perfection par les mérites accumulés pendant ses innombrables existences. Au moment de sa mort même il ne promet pas à ses disciples de les suivre dans leurs efforts, de les encourager et de les guider par des inspirations d'outre-tombe : il proclame au contraire que son être va se dissoudre, comme

tous les composés, qu'il va disparaître et ne survivra que dans la Loi qu'il a prêchée et qu'il leur laisse pour Maître et Guide. Dans ces conditions, quel objet eut pu avoir un culte? A qui se serait-il adressé ?

Mais bientôt, peut-être presque immédiatement, après la mort du Bouddha, la situation change. Pour ses disciples, et plus encore peut-être pour la masse crédule et superstitieuse des laïques, le Maître aimé et respecté prend peu à peu une allure divine, ses moindres paroles sont citées comme articles de foi, ses décisions, ses doctrines deviennent infaillibles comme l'expression de la Loi éternelle et imprescriptible qui a présidé à la formation et régit l'évolution de l'univers. Le négateur des dieux, par une contradiction étrange, mais cependant naturelle étant données les circonstances, devient un dieu à son tour. Le Bouddhisme, de doctrine philosophique, se transforme en religion. Un culte s'impose, et forcément s'établit autant pour donner satisfaction aux impulsions de la foule qu'à la pieuse vénération du clergé.

Les documents nous manquent pour déterminer la forme et le premier développement de ce culte, dont les édits d'Açoka nous révèlent l'existence dès 250 avant notre ère. Seuls, les

plus anciens monuments, les Stoupas de Bharhut, de Santchi et de Bhilsa, érigés à ce qu'on admet généralement vers le deuxième siècle avant l'ère nouvelle, nous fournissent dans les sculptures qui les décorent quelques scènes qui nous prouvent que la légende [1] des anciennes existences du Bouddha était déjà fixée et connue à cette époque, et quelques rares représentations d'actes cultuels. Un premier point acquis par l'étude de ces monuments, c'est qu'à cette époque on ne faisait encore aucune image du Bouddha. Les épisodes des Djâtakas figurés dans les sculptures se rapportent presque exclusivement à ses existences animales, et dans les scènes cultuelles les adorateurs, religieux et laïques reconnaissables à leur costume, sont agenouillés ou prosternés devant un trône surmonté du parasol d'honneur, tantôt vide, tantôt supportant une paire de sandales, ou bien encore marqué de l'empreinte de la plante de deux pieds ornés de tout ou partie des cent-quatre signes favorables qui distinguent le héros religieux. Quelquefois aussi les adorateurs rendent leurs hommages à la *Roue*, ce symbole par excellence de la loi bouddhique.

1. *Jâtaka.*

De ce fait il nous est permis de conclure qu'au début le Bouddha n'était pas représenté par des images, sans que nous puissions préciser à quelle époque sa figure personnelle, hiératiquement conçue, a remplacé les symboles; et cette abstention devait sans doute tenir plutôt à une idée de respect qu'à l'impuissance des artistes, car de nombreuses figures humaines se voient dans ces mêmes bas-reliefs.

Il paraît à peu près certain que le culte du Bouddha a commencé par la vénération de ses reliques. Le *Parinibbana* et nombre d'autres Soutras nous apprennent, en effet, qu'après la crémation du corps de Çâkyamouni les ossements épargnés par le feu et les objets qui lui avaient appartenu, vase à aumône, bâton de voyage, fragments de vêtements, furent partagés entre les représentants des populations converties par lui ou ses disciples à la Loi de Salut et pieusement conservés dans des stoupas. Les chroniques postérieures nous disent encore qu'après sa conversion au Bouddhisme le grand roi Açoka fit rechercher toutes ces reliques et les répartit dans 84000 stoupas édifiés par ses ordres dans toutes les contrées de l'Inde. Suivant Minayeff[1],

1. *Recherches sur le Bouddhisme*, p. 156.

le culte des reliques serait plus ancien et aurait commencé déjà du vivant du Bouddha, par la vénération d'objets matériels demandés comme souvenirs par des fidèles laïques : tels que par exemple la poignée de cheveux qu'il donne à ses deux premiers convertis, Trapoucha et Bhallika[1]

Les reliques du Bouddha sont de trois sortes : les restes de son corps (*çârira*) parmi lesquels on cite particulièrement quatre dents canines (dont l'une est encore actuellement adorée à Ceylan) et un fragment de son crâne ; les objets qui lui ont appartenu ; les lieux sanctifiés par sa présence, particulièrement le jardin Loumbinî où il naquit, Bouddha-Gâyâ où il atteignit la qualité de Bouddha, Kouçinâgara où il entra dans le Nirvâna, Bénarès où il précha la Loi pour la première fois. Ces localités furent longtemps fréquentées pieusement par les pélerins de toutes les contrées bouddhiques, et de nos jours encore le pélerinage de Bouddha-Gâyâ est resté célèbre.

On ne sait, avons-nous dit, à quelle époque précise ont paru les premières images du Bouddha, car nous ne saurions ajouter loi à la légen-

1. Voir page 64.

de suivant laquelle une statue du maître du monde aurait été sculptée en bois de santal du temps même du roi Bimbisara, pendant le séjour de trois mois que Çâkyamouni fit dans le ciel Touchita pour enseigner la Loi à sa mère Mâyâ. Ne pouvant supporter l'absence de son ami, Bimbisara s'adressa au saint Maudgalyâyana et celui-ci, grâce à sa puissance surnaturelle, transporta au ciel un sculpteur habile qui, redescendu sur la terre, put ainsi reproduire fidèlement les traits du bienheureux Bouddha. Une autre légende nous rapporte que, jaloux de son voisin, le roi Prasénadjit obtint du Tathâgata qu'il posât pour une statue en or. Selon toutes probabilités ce n'est qu'entre le deuxième et le premier siècle avant notre ère que l'on représenta le Bouddha sous la forme humaine. D'après les Annales chinoises une statue dorée du Bouddha aurait été apportée en Chine en 121 [1] avant notre ère.

Les images, sculptées ou peintes du Bouddha, le réprésentent dans trois attitudes — debout, assis ou couché [2] — sous les traits d'un

1. Ce fait, rapporté par Pauthier, est fort discutable, et il parait plus probable qu'il s'agit d'une image d'un ancêtre du chef des Tartares vaincu par le général chinois Koue k'iu-ping.
2. En Chine et au Japon, on le représente aussi en enfant, la main droite levée vers le ciel et la gauche dirigée vers la terre.

homme jeune et beau, avec une expression intense de souriante bonté et de recueillement. Dans les deux premières attitudes, il fait avec les mains les gestes de prise à témoignage, de méditation, de charité ou d'enseignement.

Assis, il repose les jambes croisées de façon que chacun de ses pieds repose, la plante en dessus, sur la cuisse opposée. Couché — attitude qui représente son entrée dans le Nirvâna — il est étendu sur le côté droit, sa tête reposant sur le bras droit. Cette description, à l'exception de l'attitude couchée qui appartient exclusivement à Çâkyamouni, s'applique aux images de tous les autres Bouddhas, les sept ou les vingt-quatre Mânouchis prédécesseurs de Gautama, les Dhyâni, les Pratyékas, les Tathâgatas des trois mille mondes, introduits par la suite dans le panthéon Mahâyâniste et même Hinayâniste qui, tous façonnés à la même ressemblance, ne se distinguent les uns des autres que par certains gestes ou attributs de convention et, pour la plupart, reçoivent au gré de la fantaisie de leurs adorateurs l'un des mille-soixante-et-un noms des membres de cette céleste cohorte spécialement intéressés aux affaires terrestres.

Symboles et Emblèmes. — Si les figurations corporelles du Bouddha font défaut dans les bas-

reliefs des plus anciens monuments de l'Inde, on y trouve par contre divers objets, symboles et emblèmes, qui reçoivent, à ce qu'il semble, le culte des fidèles, et sont en réalité des représentations matérielles du Bouddha et du Dharma. En premier lieu c'est le *Pipal,* arbre Bô, ou *ficus religiosa*, sous lequel Çâkyamouni atteignit à la dignité de Bouddha. L'arbre joue un très grand rôle dans la légende bouddhique : chacun des prédécesseurs de Gautama a le sien, d'espèce différente, tous représentés d'une manière très reconnaissable ; devant chaque arbre est figuré le trône *Vajrâsasana* ou *Bodhimanda* sur lequel le futur Bouddha s'assied pour attendre la révélation de la Bodhi.

Un autre symbole tout aussi important est la *Roue*, qui représente la Loi ou la prédication de la Loi. « Tourner la Roue » est la formule consacrée de la prédication ; soit parceque les arguments s'enchaînent sans interruption ainsi qu'un cercle qui n'a ni commencement ni fin, soit à cause de la répétition incessante des arguments et des prescriptions les plus importants. Il ne faut pas oublier non plus que, chez tous les peuples de l'antiquité, la Roue a été un symbole solaire ou igné et que tous les dieux sont plus ou moins des manifestations du feu et du soleil,

qui n'est en somme que le feu céleste, origine ou équivalent dans le ciel du feu terrestre.

A ce même ordre d'idées se rattache le *Vardhamâna*, sorte de trident (aussi une représentation du feu — ses trois pointes figurant les flammes) qui généralement surmonte la Roue sur les monuments qui nous occupent, ainsi que le *Vajra*, emblème de la foudre considérée comme l'arme mise dans la main des dieux pour combattre les démons. Actuellement encore, dans le Bouddhisme mystique, le prêtre tient en mains le Vajra lorsqu'il procède aux purifications des lieux sacrés et des offrandes et à l'exorcisme des mauvais esprits qui s'efforcent d'entraver ou de souiller les cérémonies sacrificielles.

Culte des Bouddhas, des Bodhisattvas et des Dieux. — « Les obligations religieuses du bouddhiste ne consistaient pas seulement à faire l'aumône à la communauté ; il ne se bornait pas à honorer le Bouddha, mais devait encore accomplir d'autres cérémonies. Il le servait en priant devant les divers objets que l'on conservait de lui, en les honorant par des offrandes, en priant devant tout ce qui est compris sous le nom général de reliques ; il honorait le Bouddha en se prosternant en prières devant les symboles de sa science universelle ou les représentations

symboliques de sa Loi ; c'est ainsi que les sculptures de Bharhut nous montrent, par exemple, le culte des arbres sacrés et de la roue de la Loi [1]. »

Un mot d'explication est nécessaire pour bien déterminer ce que nous devons entendre exactement par la prière bouddhique, Au début, le Bouddha n'est ni un sauveur ni un rédempteur : il n'intervient pas dans les aspirations spirituelles des fidèles, pas plus que dans les affaires terrestres. L'honorer est un devoir qui produit des mérites, et par conséquent aura des conséquences heureuses dans la vie future ; mais en aucun cas on ne doit le prier en vue d'avantages matériels. Ce n'est donc pas, à proprement parler, des prières qu'on lui adresse, mais des hymnes de louanges, des invocations consistant la plupart du temps à joindre aux litanies de ses noms sacrés le rappel de ses actes charitables dans ses existences présente et passées. Tout sacrifice sanglant étant en horreur est interdit chez les bouddhistes; les offrandes qui accompagnent les prières consistent exclusivement en fleurs, parfums, lumières, fruits et gâteaux, et ont pour corollaire des offrandes d'aliments à l'intention des êtres misérables qui errent affamés autour

1. I. P. Minayeff : *Recherches sur le Bouddhisme* p. 174.

des humains en attendant la réincarnation qui mettra fin à leur supplice, Prétas, Bhûtas, Piçâtchas, fantômes et revenants.

C'était ainsi que, primitivement, on adorait le Bouddha, et, lors du développement du Bouddhisme mystique, les mêmes pratiques furent attribuées au culte des nombreux Bouddhas dont on remplit les cieux et l'univers, des Bodhisattvatsas et des dieux du brâhmanisme qui, peu à peu, reprirent place dans la dévotion populaire. Toutefois, si le culte rendu à ces deux dernières classes d'être divins a les mêmes formes extérieures que celui des Bouddhas, il en diffère radicalement quant à son intention et ses résultats. Les Bodhisattvas sont des êtres très purs, des aspirants à la dignité de Bouddhas ; mais tandis que ces derniers, plongés dans la béatitude du Nirvâna, ne daignent et ne peuvent intervenir dans les affaires du monde, les Bodhisattvas doués d'activité et mus par leur compassion pour les êtres peuvent exercer une influence efficace non seulement sur leur situation future dans l'autre vie, mais même sur leur avenir dans l'existence actuelle ; la prière qu'on leur adresse reçoit de ce fait un caractère plus intéressé et souvent réclamera leur intervention pour l'obtention de biens matériels.

Il en est de même pour les dieux qui ont généralement à la fois un caractère bienveillant et démoniaque. Le culte qu'on leur adresse tiendra donc de la vénération et de la propitiation afin de détourner leur colère et leur mauvais vouloir et d'obtenir leur protection. Certaines sectes du nord iront même, dans l'espoir d'acquérir leur bienveillance, jusqu'à leur présenter les victimes, les offrandes de chair, de sang et de liqueurs fermentées avec lesquelles le brâhmanisme célèbre leur culte.

Cérémonies mystiques et magiques.— Lorsque le mysticisme du Yoga et les pratiques tântriques pénétrèrent dans le Bouddhisme Mahâyâna, il se produisit une modification profonde dans le culte jadis si pur de cette religion. Non content, ainsi que nous le verrons par la suite, d'inventer des Bouddhas nouveaux correspondant aux grandes divinités du Brâhmanisme, s'intéressant et prenant une part active aux affaires du monde soit par eux-mêmes, soit le plus souvent par l'intermédiaire de leurs fils spirituels, les Bodhisatvas célestes, le Mahâyâna mystique attribua au prêtre dans l'exercice de ses fonctions sacerdotales le pouvoir de se substituer aux Bouddhas comme protecteurs de l'univers. De là l'introduction dans la liturgie bouddhique de cérémonies

mystiques appelées *Garbha-dhâtu* et *Vajra-dhâtu* au cours desquelles l'officiant revêt véritablement et entièrement la personnalité physique et spirituelle du Bouddha qu'il invoque, s'investit de toutes ses qualités et de sa toute-puissance afin d'agir ainsi que le ferait cet Etre suprême lui-même pour le bien et le salut des êtres et du monde. Ce sont en réalité de véritables cérémonies magiques, dont le résultat est obtenu au moyen d'incantations, de formules (*mantras* et *dhâranîs*), de gestes cabbalistiques (*mudra*), de cercles et de figures soit réellement dessinées sur le sol, soit produites par la pensée. Les mantras et les dhâranîs sont des formules auxquelles on suppose le pouvoir d'agir fatalement sur les dieux et même sur les Bouddhas et de les soumettre à la volonté de l'officiant qui les prononce. En général ces formules sont très courtes et composéés de mots sans aucun sens, ou bien de citations de quelques passages des écritures; les dhârànîs, cependant, sont souvent plus longues que les mantras et constituent parfois de véritables poèmes entremêlés d'invocations à des divinités et d'interjections magiques incompréhensibles, telles que *Hrim*, *Râm*, *Phat*, etc, dont chacune est consacrée spécialement à une divinité.

Comme corollaire à ces pratiques nous voyons apparaître à côté du véritable culte, mais s'y mêlant chez certaines sectes au point d'en devenir partie intégrante, l'astrologie, la divination et la sorcellerie, cette dernière, il faut bien le dire, étant réservée seulement à des prêtres de bas étage, généralement expulsés des monastères pour cause de vices ou d'ignorance. Au Tibet, plusieurs monastères sont spécialement consacrés à l'étude des sciences occultes, et il existe un Astrologue d'Etat, le *Natchoun*, sans l'avis duquel on n'entreprend aucune affaire importante, tant religieuse que politique.

VII

LE MAHÂYÂNA

Le Bouddhisme mystique ou Mahâyâna. — Nâgârdjouna, son prétendu fondateur. — Ses Ecoles. — Adi-Bouddha, les Dhyâni-Bouddhas et les Dhyâni- Bodhisattvas. — Mandjouçrî et Avalokitêçvara. — Les dieux. — Affinités avec le Çivaïsme. — Le Tantrisme et ses pratiques magiques. — Expansion du Bouddhisme et son déclin dans l'Inde. — La propagande actuelle.

De bonne heure, à peine cent ans après le Nirvâna du Bouddha, peut-être même aussitôt après sa mort, des dissensions graves avaient surgi dans la jeune communauté, tant au point de vue de la discipline que de l'interprétation de la doctrine, qui nécessitèrent la réunion du Concile de Vaiçâlî [1]. Certains moines réclamaient des adoucissements aux règles sévères de discipline édictées par le Maître, d'autres prétendaient trouver un double sens aux enseignements de la Loi et donnaient le pas à l'ésotérisme

1. Voir page 16.

qu'ils croyaient y avoir découvert, propositions qui amenèrent dès cette époque la scission de l'Eglise en deux partis : d'un côté les *Sthavîras* « anciens », défenseurs de l'orthodoxie, c'est-à-dire de la lettre de la Loi au point de vue matériel aussi bien que spirituel, de l'autre les *Mahâsanghikas* ralliés aux idées nouvelles. Cette scission, affirmée de plus en plus pendant les deux siècles environ qui séparent le concile de Vaiçâlî de celui de Patalipoutra, aboutit à la fin de ce concile à la division du Bouddhisme en deux grandes sectes ou écoles rivales, le Hinayâna « Petit véhicule » et le Mahâyâna « Grand Véhicule »; ainsi nommées, la première en raison de l'étroitesse scrupuleuse avec laquelle elle suivait la doctrine attribuée au Bouddha, de son rigorisme, et du peu d'élévation de ses conceptions philosophiques qui, selon ses adversaires, ne pouvaient conduire au salut qu'un petit nombre d'élus; la seconde à cause de sa largeur de vues, de la profondeur et de la subtilité de sa métaphysique, de l'élasticité de sa morale, de la douceur plus grande de sa discipline, du développement donné par elle à la doctrine de la Maitri ou amour du prochain, qui lui permettaient d'attirer à elle en masse la foule des convertis et de prendre le caractère d'universalisme

grâce auquel elle put se répandre dans toute l'Asis orientale, parmi des peuples de races, de mœurs et de civilisations les plus diverses.

Si nous estimons qu'on doive faire remonter l'origine première du Mahâyâna jusqu'à l'époque reculée du concile de Vaiçâlî, ou tout au moins de celui de Patalipoutra ou de Jâlandhara, tel n'est pas l'avis des Mahâyânistes qui donnent pour fondateur à leur secte un saint moine, nommé Nâgârdjouna, né dans le Bérar, sous le règne de Kanichka suivant les uns, d'après d'autres cent ans plus tard. De ce personnage, si important cependant, chose étrange, nous ne savons à peu près rien, tandis que de copieuses biographies nous renseignent sur les moindres faits et gestes de beaucoup d'autres saints bien moins qualifiés que lui, et le peu que nous savons est empreint d'un tel caractère merveilleux qu'il nous donne l'impression d'avoir affaire à un être mythique, peut-être à une personnification du dieu Çiva. [1] En effet, selon Târanâtha, le grand historien du Bouddhisme, Nâgârdjouna aurait vécu 571 ans, dont il aurait passé les 171 dernières années dans la retraite sur le mont Çrîpârvata. Les récits les plus modérés, et partant

1. H. Kern : *Hist du Boud. dans l'Inde*, II, p. 436.

les plus dignes de foi, nous apprennent qu'il naquit à Vidarbha, fut moine sous la direction du saint Açvagocha dans le monastère de Nâlanda, dont il devint supérieur. S'il ne fut pas le véritable inventeur de la doctrine Mahâyâna que quelques autorités attribuent à Açvagocha, il en est universellement considéré comme le propagateur; œuvre dans laquelle il fut, dit-on, admirablement secondé par son disciple et successeur comme grand pontife de la secte Mâdhyamika, l'illustre Arya-Déva, à qui l'on peut à bon droit donner le titre de l'un des Pères de l'Eglise bouddhique du nord.

Fortement imprégnée d'idées brâhmaniques et surtout du mysticisme dont la Bhâgavad-Gitâ est le monument le plus ancien et le plus complet, la doctrine Mahâyâna est à la fois nihiliste et idéaliste. D'un côté, par sa doctrine du *Vide* (*çūnyatā*), exposée dans la *Prajñâ-pâramitâ* ou « sagesse suprême » (livre attribué à Nàgârjouna, mais qu'il prétendait avoir été composé par Çâkyamouni lui-même, qui l'aurait confié à la garde des Nâgas jusqu'au jour où les hommes seraient assez intelligents pour le comprendre), elle réduit le monde extérieur, ou l'univers, à une simple apparence. De l'autre elle admet l'existence de l'âme, tient que le Nirvâna n'est pas

l'anéantissement de l'être, mais un état d'absorption dans l'essence primordiale de Bodhi, et considère les Bouddhas, ou plutôt le Bouddha type, comme éternels sans commencement ni fin. Enfin elle développe le caractère mystique et surnaturel du Bouddhisme, et surtout s'efforce de faciliter le salut, de le rendre accessible à tous, et met le paradis de Soukhâvatî à la portée des êtres trop faibles pour suivre jusqu'au bout le chemin ardu du Nirvâna. C'est là en grande partie la raison de sa popularité et de sa grande expansion.

On a beaucoup écrit, depuis le temps où Burnouf révélait le premier les doctrines du Mahâyâna, sur les conceptions philosophiques, théologiques et sociales de cette secte ou plutôt de cette forme développée du Bouddhisme; mais le sujet est tellement vaste, tellement multiple dans ses aspects, qu'il est bien difficile d'en présenter un exposé à la fois complet, ou du moins aussi complet que possible, et en même temps assez concis pour en donner une idée exacte. Aussi croyons-nous ne pouvoir mieux faire que d'emprunter à M. Kern [1]. le résumé clair et précis qu'il en a fait.

« Les doctrines fondamentales du Mahâyâna,

1. *Hist. du Boud. dans l'Inde*, II, p. 448.

telles qu'elles se révèlent dans les deux livres principaux du Canon, la Prajñâ-Pâramitâ et le Saddharma-Puṇḍarika (Lotus de la Bonne Loi), peuvent se caractériser ainsi :

« Comme religion, le système est une divinisation du *Tout,* comprenant l'esprit et la matière ; une divinisation consistant dans la personnification des phénomènes et des forces qui en sont la base, et aussi d'idées abstraites, surtout de l'homme idéal. Les personnifications, les types de l'humanité s'appellent des Bouddhas; ces types sont supérieurs aux types matériels, et sont par conséquent souverainement adorables. Le Bouddha n'est pas un homme, mais *l'homme en soi.*

« Comme philosophie, le Mahâyâna réduit la nature universelle, dans la forme perceptible, à une apparence.

« Comme morale, il met au premier plan la miséricorde ; la doctrine du Yoga et du Bouddhisme ancien ne s'écartant de cette vue qu'en ceci, que ces systèmes recommandent la miséricorde surtout comme une préparation à la pensée, comme un moyen d'amener le Sage à la sérénité dont il a besoin dans ses calmes méditations.

« Comme société religieuse, enfin, le Mahâyâna fait une grande place aux laïques : il

s'efforce, consciemment ou inconsciemment, d'élargir la Congrégation de manière à en faire une association religieuse universelle ».

Au point de vue philosophique, les idées mahâyânistes peuvent se résumer ainsi : la matière et ses forces sont éternelles et possèdent l'intelligence, et l'activité. Leur état naturel est le repos, et quand elles se mettent en mouvement les diverses formes du monde extérieur apparaissent spontanément, pour disparaître quand l'état de repos succède à celui de mouvement. Le repos éternel, fin des maux qui sont la conséquence du mouvement, est la béatitude du Nirvâna. Il existe une âme immatérielle, *Alaya*, qui subit le Karma ou la conséquence de ses actes jusqu'au moment où ayant épuisé le Karma (c'est-à-dire s'étant assez dégagée de la matière pour ne plus commettre d'actes) elle s'unit ou s'absorbe dans l'essence d'intelligence et de science qui constitue la nature du Bouddha type éternel. S'agit-il là d'un anéantissement de l'être, ou bien sa personnalité subsiste-t-elle ? Aucune des sectes Mâhâyânistes ne se prononce sur ce point délicat.

Le Mahâyâna se divise en deux grandes sectes ou écoles, chacune subdivisée en sous-sectes en nombre presque égal à celui des grands monastères, séparées entre elles par des subtili-

tés doctrinales, généralement peu importantes, dont la description nous entraînerait trop loin.

La première est l'école *Mâdhyamika*, fondée, dit-on, par Nâgarjouna, qui représente le Mahâyâna orthodoxe. Elle est nettement nihiliste en proclamant comme seule vérité vraie le néant de l'âtman, des skandhas, des formes visibles de l'univers. C'est ce qu'on appelle la doctrine du Vide ou Çûnyatâ. Elle nie également l'acte et la connaissance et la rétribution. Seul l'esprit, c'est-à-dire le Bouddha, existe réellement.

La seconde, l'école dite *Yogâtchâra*, imbue des théories et des préceptes du Yoga brâhmanique, [1] reconnaît l'existence de l'âme immatérielle, sans lui donner, toutefois une nature spéciale. Elle est *esprit* et par conséquent identique au Bouddha. C'est ainsi que ses maîtres ont pu faire dire au Bouddha que les êtres sont ses enfants. C'est ainsi qu'elle a pu formuler le dogme que le Bouddha, les êtres et l'univers sont *un*, et qu'un jour viendra où tous se fondront dans une seule et unique identité : l'univers tout entier deviendra Bouddha. Cette conception de l'identité de nature de l'âme individuelle et du Bouddha étant donnée, on comprend que tous

1. Voir *Brâhmanisme*, p. 99.

les efforts du Yogâtchâra se portent à effectuer cette union le plus sûrement et le plus rapidement possible. S'inspirant des doctrines du Yoga de Patanjali, il recommandera la vie d'ermite, les mortifications corporelles, les jeûnes rigoureux, la méditation abstraite, la contemplation, l'extase mystique, comme les moyens infaillibles de parvenir dès cette vie à l'union mystique avec le Grand Principe primordial et éternel; il niera l'efficacité des actes et prêchera le non-agir, l'inaction, le quiétisme; enfin empruntant au Tantrisme ses pratiques superstitieuses et même immorales, il aura recours aux cérémonies, aux formules et aux gestes magiques pour s'assurer la bienveillance et l'aide des Bouddhas et des dieux, ne reculant pas, pour propitier ces derniers, à recourir aux offrandes de chair et de spiritueux, du sang des victimes et même aux rites orgiaques.

Adi-Bouddha. — Les Dhyâni Bouddhas et les Dhyâni-Bodhisattvas. — Nous avons vu que Çâkyamouni citait souvent dans ses sermons quatre Bouddhas, ses prédécesseurs, — Dîpankara, Kakoutchanda, Kanakamouni et Kâçyapa, — comme ayant prêché les mêmes doctrines éternelles dans les trois premiers âges du monde, et qu'il ne leur attribuait aucune nature divine : comme lui-

même c'étaient des hommes parvenus à la science et à la sagesse parfaites par de longues séries d'existences. Nous avons vu également, que peu après la mort du fondateur du Bouddhisme, le nombre de ses prédécesseurs avait été porté à sept par l'adjonction de trois Bouddhas de l'âge Tréta : Vipaçyin, Çikhin et Viçvabhû. Ces huit Bouddhas étaient universellement adoptés à la fois par le Hinayâna et le Mahâyâna. Mais par suite du développement de la métaphysique, du mysticisme et de l'influence croissante des idées brâhmaniques au sein de cette dernière école, l'idée du Bouddha purement humain et disparaissant dans le Nirvâna, sans laisser derrière lui autre chose que son souvenir et la Loi qu'il avait prêchée, parut à un moment donné insuffisante et peut-être difficile à concevoir pour l'esprit du peuple accoutumé à attribuer le gouvernement du monde à un Etre suprême éternel, existant par lui-même, tout-puissant. Peut-être aussi l'idée nouvelle qu'on s'est faite du Bouddha, de sa nature et de son éternité, se rattachait-elle implicitement et inconsciemment à la conception brâhmanique du Paramâtman, de l'Ame universelle.

Quoiqu'il en fut on vit vers le commencement de notre ère, apparaître chez la secte népalaise

des Aiçvarikas un Bouddha éternel, existant par lui-même, sans commencement ni fin, qui se manifeste à l'origine des choses sous la forme d'une flamme, et préside à la formation de l'univers, sans cependant être créateur : l'œuvre de la création étant accomplie par un autre être issu de sa substance, né de sa méditation. Ce Bouddha suprême reçut les noms d'*Içvara* « seigneur » *Svayambhû* « né de lui-même », *Adinâtha* « premier né » et enfin *Adi-Bouddha* « premier Bouddha ». Se divisant, il produisit de sa substance cinq autres Bouddhas, dits *Dhyânis* ou de méditation, — nommés Vairotchana[1], Akchobhya[2], Ratnasambhava, Amitâbha, Amoghasiddhi, — qui représentent, selon les opinions des différentes sectes, les cinq intelligences ou les cinq vertus primordiales, les cinq éléments ou peut-être les cinq sens, et président respectivement au zénith, à l'est, au nord, à l'ouest et au sud. De plus, Amitâbha, qui personnifie la lumière infinie, préside sous le nom d'Amitâyus au paradis de Soukhâvatî, lieu de félicité temporaire offert aux fidèles comme une oasis délicieuse sur la route difficile du Nirvâna.

1. *Vairocana.*
2. *Aksobhya.*

Plongés dans une éternelle contemplation, ces Bouddhas n'interviennent pas directement dans les affaires du monde; mais ils le protègent le soutiennent et le dirigent par l'intermédiaire de cinq autres personnages, les *Dhyâni-Bodhisattvas*, fils spirituels issus de leur méditation. Ceux-ci ont un rôle actif et prennent même parfois le caractère de créateurs ou de surveillants des évolutions des mondes. Ils protègent efficacement les êtres et l'univers soit par leur intervention personnelle, soit en suscitant, encourageant et inspirant les Mânouchi, Bouddhas humains chargés de prêcher la Loi sur la terre et de conduire les êtres au salut, dont Çâkyamouni fut le dernier.

De cette conception théogonique ou mythologique résultent ainsi cinq trinités, ou triades, composées chacune d'un Dhyâni-Bouddha, de son Dhyâni-Bodhisattva et d'un Bouddha humain, intimement unis et dépendant les uns des autres :

Vairotchana, Samantabhadra Krakoutchanda;

Akchobhya Vajrapâni, Kanakamouni;

Ratnasambhava, Ratnapâni, Kâçyapa;

Amitâbha, Avalokitêçvara ou Padmapâni, Çâkyamouni ;

Amoghasiddhi, Viçvapâni, Maitreya, le futur Bouddha.

Il est à constater que toutes les sectes ne reconnaissent pas Adi-Bouddha ; la plupart n'admettent que les cinq Dhyâni-Bouddhas et donnent à Vairotchana le rôle de suprême Bouddha origine de tous les autres.

Parmi les Dhyâni-Bodhisattvas, celui qui occupe la place prépondérante et est l'objet du culte le plus universel et fervent, c'est Avalokitêçvara ou Padmapâni. Il doit sa grande popularité à trois causes : l'intervention active qu'on lui prête dans la formation de l'univers actuel ; son rôle de personnification de la charité, de la compassion et de l'amour du prochain ; sa réputation d'être toujours prêt à écouter, exaucer, secourir et sauver les êtres qui s'adressent à lui avec foi et dévotion.

Après lui se place dans la dévotion universelle un personnage d'origine ignorée, classé parmi les Dyâni-Boddhisattvas bien qu'il n'ait aucun lien de parenté avec aucun Dyâni-Bouddha, *Mandjouçrî* [1]. Il personnifie la sagesse suprême, la science transcendante, particulièrement la science bouddhique, et paraît être l'équivalent du Brihaspati brâhmanique, le Gourou ou Maître des dieux. Souvent les Bouddhistes l'évoquent au

1. *Manjuçrî.*

commencement de leurs livres comme les Hindous demandent l'inspiration de Ganéça.

Conjointement avec l'invention des Dhyâni-Bodhisattvas, le Mahâyâna a considérablement développé le mythe du Bodhisattva terrestre. Dans les écritures du Bouddhisme primitif, Bodhisattva « Celui qui possède la qualité de la Bodhi » était le titre uniquement décerné à l'être parfait destiné à devenir le successeur d'un Bouddha vivant dans le monde et désigné par lui. C'est le titre que porte Çâkyamouni jusqu'au jour où il revêt la dignité de Bouddha, et, avant de quitter le ciel Touchita, au moment de s'incarner pour la dernière fois, il en investit Maitréya qui doit continuer son œuvre cinq mille ans après son Nirvâna. De bonne heure, à ce qu'il semble, les bouddhistes étendirent cette qualification à des saints, réels ou imaginaires, qu'ils tenaient comme assez parfaits pour mériter de devenir des Bouddhas dans une existence ultérieure. Le Mahâyâna a considérablement augmenté le nombre de ces êtres supérieurs en leur adjoignant une foule de personnages mythiques représentant des idées abstraites, des vertus, des intelligences, des forces naturelles, des perfections de toute nature. Le culte de ces Bodhisattvas est devenu très populaire. On les adore et les invoque souvent

de préférence aux Bouddhas parce qu'on les tient pour vivants et actifs et capables d'entendre, d'exaucer les demandes des hommes mieux que les Bouddhas, en réalité des dieux morts plongés dans la béatitude quelque peu indifférente du Nirvâna, et aussi en raison des vœux d'amour des êtres, de charité et de compassion qu'ils ont prêtés en vue de parvenir un jour eux aussi à l'état de Bouddhas. On s'adresse même à eux pour obtenir des faveurs d'ordre matériel, telles que la richesse, la santé, la prospérité des troupeaux, l'abondance des moissons, qu'on n'oserait pas demander aux Bouddhas. Ce sont, en réalité, des protecteurs du monde tenus pour bien plus puissants et toujours mieux disposés que les dieux à venir en aide à leurs adorateurs.

Le panthéon du Mahâyâna se compose donc :

1° De l'Adi-Bouddha, qui n'est pas cependant universellement reconnu ;

2° des Cinq Dhyâni-Bouddhas, quelquefois portés au nombre de six par l'adjonction de Vajrasattva qui remplace alors Adi-Bouddha ;

3° des cinq Dyâni-Bodhisattvas ;

4° des sept Mânouchi ou Bouddhas humains, parmi lesquels figure Çâkyamouni.

5° d'un nombre incalculable d'autres Bouddhas supposés avoir vécu dans la nuit des temps

ou dans les mondes qui constituent l'univers, et auxquels on attribue souvent des fonctions particulières, telles que celles de dieux guérisseurs, confesseurs qui absolvent les péchés, etc.

6° des Bodhisattvas, humains ou mythiques ;

7° des Pratyéka-Bouddhas ;

8° des Arhats ou Saints religieux, surtout protecteurs des sectes et des monastères qu'ils ont fondés ou dirigés ;

9° des dieux.

Ces derniers, à part les quatre Mahârâdjas « Grands Rois » — Dhritarâchtra, Viroûdhaka, Viroûpâkcha, Vaiçrâvana [1] —, protecteurs de la religion et gardiens des quatre points cardinaux, qui sont ou paraissent être d'invention bouddhique, comprennent toutes les divinités brâhmaniques et parfois aussi les dieux les plus vénérés des contrées où le Bouddhisme a pénétré. Les déesses même se sont introduites dans cette religion mysogyne avec les doctrines mystiques du Yoga, et il est à remarquer que, comme pour les dieux du reste, ce sont les déesses cruelles et redoutable du Çivaïsme qui reçoivent le plus d'adorations, tant pour détourner les maux qu'elles

1. Vaiçrāvana, cependant, paraît être une forme bouddhique du *Kouvéra* brâhmanique.

pourraient infliger dans leur courroux, que pour obtenir leur protection contre les démons.

Affinités avec le Çivaïsme. Le Tantrisme et ses pratiques. — Le Mahâyâna, et surtout le Mahâyâna Yogâtchâra, a en effet une affinité remarquable, particulièrement en ce qui regarde le culte des dieux et les rôles qu'on leur prête, avec le Çivaïsme. Et ceci n'a rien qui doive nous surprendre si nous nous rappelons que l'époque du développement du Bouddhisme du nord correspond avec l'apogée du culte çivaïque. Non-seulement les dieux les plus vénérés sont des formes de Çiva, de même que les déesses leurs Çaktìs ont les mêmes rôles, les mêmes apparences et souvent même les mêmes noms que les redoutables compagnes de Çiva; mais, par une étrange aberration, même les Bouddhas et les Bodhisattvas, en dépit de leur caractère immatériel et impassionnel, sont associés dans leur Nirvâna à des compagnes, dénommées en général Târâs, qui ne sont que des manifestations de la Çaktî de Çiva dans son rôle et sous ses formes de Târâ « la Sauveuse », elle-même une forme de Kâlî.

Mais c'est surtout dans le culte rendu à ces dieux et à ces déesses que se révèlent les affinités avec le Çivaïsme. Les cérémonies par lesquelles

on les adore, surtout quand il s'agit des déesses, sont entièrement empruntées aux Tantras indiens ; mêmes rites grossiers et sensuels, mêmes offrandes de sang et de chair des victimes, de boissons spiritueuses, dont les assistants prennent leur part, se gorgeant jusqu'à l'ivresse en l'honneur des dieux, qu'on appelle et contraint de venir à la parole du prêtre sorcier s'enfermer dans des cercles cabalistiques, qu'on invoque et dont on violente la volonté par des formules et des gestes magiques.

Il est inutile d'insister croyons-nous sur l'abaissement du niveau moral auquel conduisent ces pratiques si répugnantes au véritable Bouddhisme.

Expansion du Bouddhisme. Son déclin dans l'Inde. — La propagande actuelle. — C'est sous la forme du Mahâyâna que, dès le commencement de notre ère et surtout à partir du sixième et septième siècles, le Bouddisme s'est répandu progressivement en Chine, en Corée, au Japon et au Tibet ; mais il est juste de constater à son honneur que sa forme tântrique ne s'est réellement établie qu'au Tibet, où, même, les sectes orthodoxes ont depuis des siècles lutté contre lui, sans grand résultat du reste.

La Chine et le Japon ont en majorité adopté le Mahâyâna mystique, mais sans verser dans

les extravagances du tântrisme. Sa puissante expansion dans ces contrées, alors en général barbares, s'explique d'ailleurs aisément par l'attrait de son culte pompeux, le luxe de ses cérémonies, la douceur de sa morale, l'élasticité de ses doctrines qui lui a permis presque partout d'incorporer dans son panthéon les divinités locales les plus vénérées, au lieu de les combattre. Partout il a adouci les mœurs, développé la civilisation et les arts.

Le Bouddhisme Hinayâna, plus froid, plus intransigeant aussi sur les questions de dogme et de discipline, s'est surtout répandu dans le sud, conquérant progressivement Ceylan, convertie par l'apôtre Mahêndra propre fils du roi Açoka dès l'an 250 avant notre ère, Siam, la Birmanie et le Cambodge, où il règne encore de nos jours. Cependant, à en juger par les bas-reliefs qui décorent le fameux temple de Borô-Boudour, il semble que c'est le Mayâyâna qui a conquis l'île de Java.

De telles conquêtes supposent une activité et une vitalité prodigieuse, et cependant tandis qu'il marchait ainsi à l'envahissement de l'Asie orientale, le Bouddhisme déclinait dans l'Inde même. Beaucoup de monastères et de temples, florissant lorsque le pélerin chinois Fa-Hian les visita au commencement du cinquième siècle,

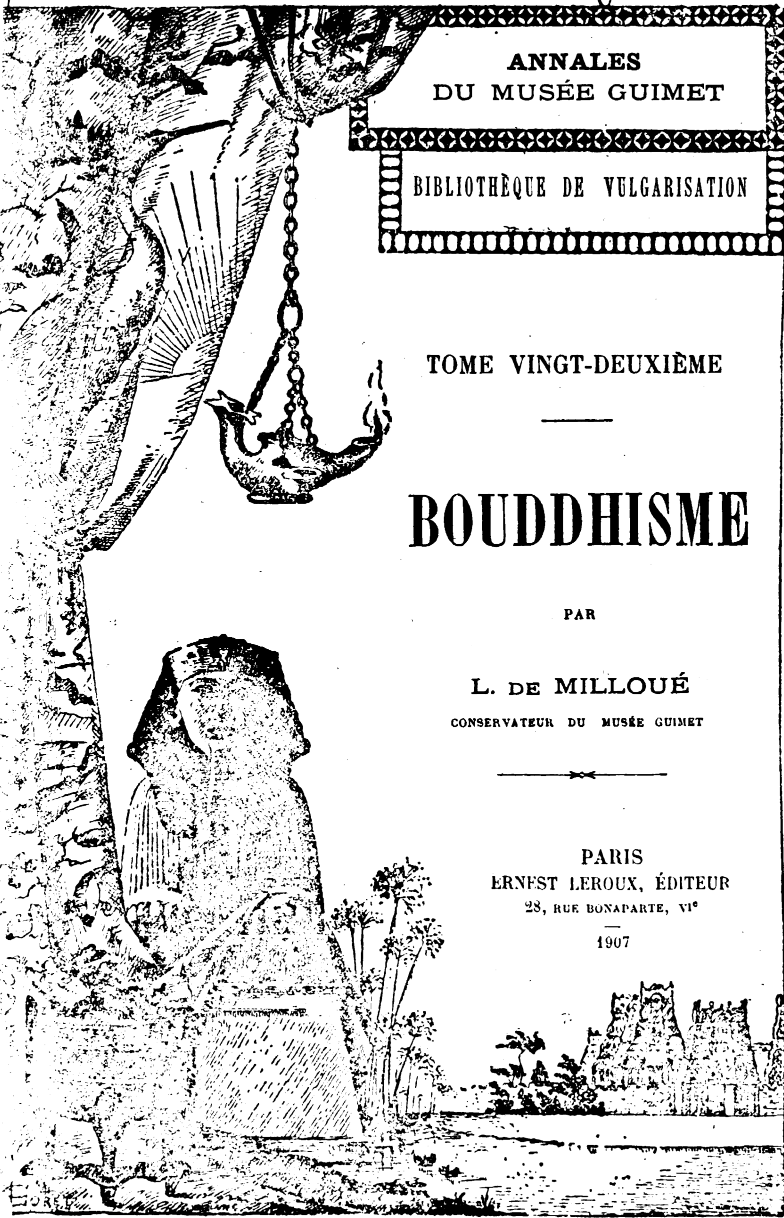
n'étaient plus que des ruines désertes deux cent-cinquante ans plus tard, lors du voyage d'Hiouen-T'sang, et à partir du treizième siècle la religion du Bouddha avait complètement disparu de l'Inde, plutôt, à ce qu'il semble, en raison des progrès de l'Hindouisme qu'à cause des persécutions que relatent quelques-uns de ses auteurs, mais dont on ne trouve point de traces probantes. Une autre cause sérieuse de son déclin fut probablement l'invasion du Mahométisme, dont les guerriers fanatiques renversèrent sur leur passage les temples et les monastères de l'Ouest et du Nord de l'Inde.

Depuis une vingtaine d'années, nous assistons à une active tentative de renaissance du Bouddhisme dans l'Inde. Aidée peut-être par les sociétés théosophiques, stimulée en tout cas par la réforme religieuse et sociale entreprise par les Brahma-Samâj, une propagande sérieuse, à laquelle les bouddhistes japonais contribuent pour une large part, s'efforce de faire renaître de ses cendres cette antique religion dans le pays qui fut jadis son berceau. Elle a fait certainement des progrès depuis que s'est fondée la société de la Mahâ-Bodhi de Calcutta. Que lui réserve l'avenir?

TABLE DES MATIÈRES

LE PUY, IMP. MARCHESSOU. — PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON, SUCrs.

E. G. Stillman



ANNALES
DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

TOME VINGT-DEUXIÈME

BOUDDHISME

PAR

L. DE MILLOUÉ
CONSERVATEUR DU MUSÉE GUIMET

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1907

LE PUY-EN-VELAY. — IMPRIMERIE R. MARCHESSOU, PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON, SUCC.